التجديد والمجددون

في أصول الفقه

دراسة موسعة لجهود المجددين من علماء
الأصول تنتهي إلى استخلاص منهج
إصلاحي سديد للكتابة الأصولية

الطبعة الثالثة
مزيدة منقحة

تأليف
أبي الفضل
عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم

المكتبة الإسلامية

الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م
الطبعة الثانية: ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م
الطبعة الثالثة: ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م
مزيدة ومنقحة

I.S.B.N
٩٧٨-٩٧٧-٦٢٣٢-٠٨-٢

الطبعة: الثالثة

رقم الإيداع: ٨٩٥٧

التاريخ: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م

للنشر والتوزيع

* المكتبة الإسلامية:
القاهرة- ٣٣ ش صعب صالح- عين شمس الشرقية
ت وفاكس: ٢٠٢/٤٩٩١٢٥٤ الإدارة: ت/ ٢٠٢٤٩٠٠٦٠٦- ٢٠٢٤٩٠٠٨٠٨
* فرع الأزهر: ١ش البيطار خلف جامع الأزهر - درب الأتراك- ت:٥١٠٨٠٠٤
E-mail : Islamya2005@hotmail.com
web site: www.alislamiya4book.com

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله العلي القدير، الفتاح الرزاق الكريم، وهاب المنن، الذي يعطي بغير حساب، ويجود بلا سؤال، ولا يردّ من سأل... له الحمد أولاً وأخرًا، وظاهرًا وباطنًا، وعمومًا وخصوصًا، ولا أحصي خصوص إنعامه، فكيف بمعوم إكرامه، وإن مما حباني بفضله -وما أكثر ما وهب- أن حبب إليّ طريق العلم ويسره عليَّ، وكان من مفردات هذه النعمة هذا العمل الذي أُقَدِّم له.

ولن أتَدَثَّر بتواضع ظاهر ينقضه زهو باطن، بل أقول في غير تكلف: إنه جهد أرجو بركته في الدنيا والآخرة، فقد شحذت فيه هِمَّتي، وأجهدت فيه قريحتي، واستعنت الله أن يكون عملاً نافعًا.

وعسى أن أكون بقولي هذا صادقًا مع نفسي غير مختال ولا فخور، فلا حق لعبدٍ أن يفخر أو يختال، فإنه لا حول ولا قوة ولا توفيق إلا بالله، وما خطَّ قلم ولا أبان خطيبٌ ولا اجتهد مجتهد إلا بعونه جلَّ وعلا، فله الحمد كله كما له الفضل كله.

أكتب هذا بين يدي تقديمي للطبعة الثالثة لكتابي هذا «التجديد والمجددون في أصول الفقه» الذي لقي قبولاً حسنًا وآتى ثمارًا طيبة بحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات.

ولما كانت مقدمة الطبعة الأولى وافية ببيان مقصود الدراسة وجدواها فما عليّ هنا إلا أن أذكر ما تميزت به هذه الطبعة إجمالاً، وهو أنها قد خلت -بحمد الله- من مئات الأخطاء المطبعية التي لم تخلُ منها الطبعتان السابقتان، فضلاً عن أن بها إضافات وتنقيحات مهمة لعل أهمها ما جاء في أخر الباب الأول، حيث

أضفت مطلبًا جديدًا بعنوان: «**الفرق بين التجديد والتبديد**».

وصلى الله وسلم وبارك على نبيه محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

* * *

القاهرة، ليلة الاثنين

الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول

١٤٢٨هـ

الموافق: ٩/ ٤/ ٢٠٠٧م

شكر وتقدير

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه..

وبعد:

فإني أحمد الله -تبارك وتعالى- أبلغ الحمد وأوفاه وأكمله وأنماه، فما من نعمة إلا وهو مسديها، وما من منة إلا وهو موليها، فهو أحق من حُمِدَ وأولى من شُكِر، أحمده -تبارك وتعالى- على أن يسَّر لي طريق العلم وحببه إلي، وأحمده على عظيم عونه وتيسيره لي في إنجاز هذه الدراسة حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا.

ثم إن أحق الناس بالشكر والعرفان جملة وتفصيلاً -بعد الله تبارك وتعالى- أمي وأبي، فلا أملك -وإن جهدت- أن أوفي بعض حقهما، حفظ الله أمي، ورحم الله أبي، وأحسن الله عاقبتهما في الأمور كلها، وبلغهما منازل الصديقين، وجعلهما من ورثة الفردوس الأعلى، وهيأ لي سبيل برهما أحسن البر وأتمَّه.

ثم أتوجه بالشكر البالغ والتقدير العميق لكل من أعانني في بحثي هذا، وأخص بالذكر:

- أستاذي الفاضل الدكتور/ السيد رزق الحجر، حيث تفضل بالإشراف على الرسالة، ولم يألُ جهدًا في نصحي وتوجيهي، وتذليل الصعوبات التي اعترضت البحث، حتى استوى على سوقه، وكان لي بمثابة الوالد لولده، جزاه الله عني أحسن الجزاء.

- كما أشكر أستاذي الجليل الدكتور/ حسن محمود الشافعي، الذي أشرف على الرسالة في مبادئها قبل أن ينتقل إلى التدريس بالجامعة الإسلامية بباكستان، وكان بنا برًّا كريمًا سمحًا رحيمًا، رده الله إلينا سالمًا.

وأشكر المناقِشَين الكريمين على تفضلهما بالاطلاع على الرسالة

وقبولهما مناقشة البحث، وهما:

- أ.د/ عبد الحميد مدكور: أستاذي الكريم الذي كان له عليَّ يدٌ لا أنساها منذ بواكير هذا العمل سواء في الصورة المقترحة للبحث أو في التحضيض على المضي فيه وتجاوز العوائق والعلائق.

- أ.د/ زين الدين الخطيب: الأستاذ بكلية الآداب جامعة طنطا، الذي يشرفني أن يكون من أعضاء لجنة المناقشة، وأن أستفيد بتوجيهه وإرشاده.

وممن ينبغي التنويه بشكرهم لما لهم من أثر ظاهر في إتمام هذا العمل: أخي وشقيقي حمدي عبد الكريم أستاذ اللغة الإنجليزية الذي قام بترجمة ملخص الرسالة إلى الإنجليزية، وكذلك أخي طه عبد الكريم الذي راجع أجزاء كبيرة من البحث، وكذلك أختي الكريمة على مشاركتها في المراجعة، كما أشكر أخي الفاضل يحيى ذكري الذي أشرف على صفٍّ الرسالة وبذل في ذلك جهدًا مشكورًا.

ولا أنسى ما حبتني به زوجتي البارة من عونٍ على هذا العمل بكل ما تملكه من أسباب ذلك، حتى أذن الله بتمامه.

والحمد لله آخرًا كما حمدناه أولاً، وصلى الله وسلم وبارك على محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

* * *

المقدمة

مقدمة الطبعة الأولى

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، منم يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم...

وبعد:

فهذا البحث يتناول موضوعًا ذا أهمية بالغة كما يشير عنوانه، فهو دراسة نقدية تنقيحية تقوم على تتبع الجهود النقدية والتجديدية لعلماء الأصول من القدماء والمحدثين، ثم استثمار تلك الجهود في استخلاص منهج قويم منضبط يمكن على أساسه السعي في إحياء هذا العلم، والرجوع به إلى أصالته ونقاوته الأولى، لكي يسترد سابق مكانته في مقدمة علوم الشريعة بما يقرره من أصول وقواعد تعصم -إن اتُّبِعَتْ بدقة ووعي- من الزلل في الفهم، وتُيَسِّر -إن أخذت مأخذ الجد- استنباطَ الأحكام من أدلتها، والتعاملَ تعاملاً رشيدًا مع المادة الأولى للأحكام الشرعية عَقَدية وعملية.

وهذا المنهج المقترح يعتمد على الأسس التي قام عليها التنظير الأصولي، وهي أسس مستخلصة من كتب الأصول القديمة والمحدثة، إما بنصهم عليها بصورة مباشرة، وإما بسريان أثرها في أعمالهم وظهورها في تصانيفهم كما يرَى أثر اللحم في المرق.

ومن الواضح أن هذا عمل عسير بصفة عامة، فكيف إذا كان النقد متوجهًا إلى علم نقدي بطبيعته، وهو المعيار والميزان الذي توزن عليه الأدلة والآراء والأفهام، ليمكن التوصل لصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي صحيح، بل إنه ميزان لهذه الأحكام نفسها حتى يستطاع التعرف على ما بينها من تفاوت، وبيان راجحها من مرجوحها، على أسس دقيقة وموازين مضبوطة. ولهذا عده العلماء في قمة علوم

الشريعة، ولم يعدوا محققًا من العلماء إلا من توافر فيه قدر صالح منه، وتحصلت له ملكة أصولية استنباطية ظاهرة، حتى سمي «منطق الشريعة الإسلامية».

ولعله من شر البلية أن يتعرض مثلي لمثل هذه المهمة الجسيمة، ويتقحم مثل هذا السبيل الوعر، مع قلة بضاعته وضعف آلته، ويتطفل على موائد البحث العلمي رغم قصور باعه وقعود همته. على أن حافزه أن عون الله ميسور لمن سأله، وفضله قريب ممن دعاه، وعزاءَه أنه يجد من يأخذ بيده ويقيل عثرته من العلماء الفضلاء والأساتذة النبلاء.

وليس أفسح للأمل ولا أدعى للجد في العمل من قول القائل:

لا تقل قد ذهبت أربابه كل مَن سار على الدرب وصل

ولا أَدَّعي فيما أقدم له سبقًا أو تفردًا، وإنما قصارى عملي أنني جمعت جهود السابقين، وانتفعت بما قدَّمه مَنْ قبلي مِنَ العلماء والباحثين، واتخذته أساسًا لما صغته من لبنات هذا البحث المتواضع. وإن كنت أضفت إلى ميراثهم شيئًا يذكر فهو الترتيب والتنسيق لما تناثر من تراثهم الثمين، بالإضافة إلى تجريد هذه المباحث النقدية في صورة نظرية وإفرادها بالتصنيف، كما أن ما أضفته مما فتح الله به من نقدات ومقترحات فإنما اهتديت فيه بهدى من سبقني، وأقمته على أسسهم ودعائمهم.

وجملة القول أنني اجتهدت أن أضع لبنة في صرح هذا العلم المتين، كما أنني من جهة أخرى أطمح إلى فتح باب المناقشة وإعادة النظر فيما تلقيناه مسلمًا من التراث الأصولي الذي بناه المتأخرون.

هذا مع يقيني التام أنه على الرغم مما شاب هذا العلم من تعقيد وجمود وحشو على أيدي المتأخرين، إلا أن أصوله الصحيحة تدل على أنه نتاج عبقرية فذة، وعقلية متقدة واعية، وفخر علماء الشريعة العظام، ومناط إعجاب الأمم وعجبها، وعلامة على كمال هذا الدِّين وقوته وإحكامه، وسنة كونية من السنن التي يقوم بها الوعد الحق الذي وعد الله به في قوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر:٩].

تمهيد

(١) سبب اختيار الموضوع:

لقد بات من المقرر أن العلوم الشرعية واللغوية بل كل علوم المسلمين ومعارفهم قد مرت بفترة طويلة من الركود والجمود والعقم، وتعرضت لمؤثرات وضغوط كثيرة كان لها آثار شديدة السوء على تلك العلوم، وسيأتي بمشيئة الله في خلال الرسالة بيان بأهم هذه الآثار وأسبابها وما ترتب عليها من نتائج.

وقد كان من ثمار النهضة العلمية الحديثة والصحوة الإسلامية المباركة في بلاد المسلمين أن سعى كثير من الباحثين إلى تجديد هذه العلوم، والعمل على إعادتها إلى طبيعتها الأولى في سلامتها ونقاوتها وإحكامها، مع الاستفادة بالعلوم الحديثة في حدود ما تسمح به طبيعة العلوم الإسلامية، وبالنتاج العقلي الذي ظهر لدى علماء الصحوة ورجالها. وإن كان هذان العنصران -أعني: العلوم الحديثة والنتاج العقلي لمفكري الإسلام- ما يزالان محل جدل ونقاش دائمين منذ بواكير الصحوة ومطالع النهضة وحتى يومنا هذا.

على أن هذا الجدل وتلك المطارحة أمر لازم وظاهرة حيوية تعين على تحري السبيل الأقوم والمنهج الأفضل؛ لأنه إذا كانت النهضة متعلقة بعلوم الإسلام فإنه لابد من مراعاة أصول الإسلام نفسه، والسير وفق قواعده ومقرراته، إذ لا تعارض قط بين النهضة والتجديد الراشدين وبين الاحتفاظ بجذورنا الإسلامية الراسخة والقبض على الأصول الإلهية العظيمة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فلا يصح ولا يجوز بحال أن نسمح -ولو تحت لواء التجديد والتطوير- بأن تضيع معالم الدين الحنيف بين هذين التيارين الكاسحين، أعني: العلم الحديث والنتاج العقلي لمفكري الإسلام في العصر الحديث. ولا شك أن النقاش العلمي المتعقل والحوار الهادئ الرزين

هما السبيل الأبين والطريق الأقوم إلى هذا الجمع الرشيد بين هذين الطرفين اللَّذَين يعلم كل عاقل حَدِبٍ على الإسلام وأهله أن الجمع بينهما ممكن ميسور إذا ما صح العزم وصفت الصدور.

ولقد ظهرت آثار هذا التجديد جلية في كثير من العلوم، إلا أن نصيب علم الأصول كان ضئيلاً جداً رغم وضوح الران الذي غشيه، والحاجة الماسة إلى بعثه وإحيائه ثم نقده وتجديده، وقد حفزني ذلك على الشروع في هذه الخطوة التي تستحث جهودًا كثيرة متتابعة من الباحثين في هذا المجال، وقد أردت لها أن تتخذ السمة العامة التي غلبت على الجهود التجديدية في العلوم الأخرى، وهي العودة إلى المنابع الأصلية، وإحياء تراث الأولين، والرجوع بالعلم إلى نقاوته الأولى التي عكرها التكلف والجمود والتعقيد الذي لم يدع علمًا من علوم المسلمين إلاَّ دب إليه ونال منه، وهذه الروح -أعني: روح العودة إلى المنابع والأصول الأولى- هي في رأيي أعظم روح سرت في النهضة الإسلامية الحديثة: يقول العلامة شبلي النعماني: «إن نهضة الشعوب الأخرى هي أن تتقدم إلى الأمام، أما نهضتنا فهي أن نعود إلى الوراء حتى ننضم إلى عصر النبوة»[(١)].

وثمة بالإضافة إلى هذه الأسباب الموضوعية -سبب ذاتي، وهو أنني شغفت بهذا العلم وتعلقت به منذ وقت طويل، وقد أرَّقني ما كنت أجده من صعوبات في فهم بعض مسائله، حتى يسَّر الله فهمها شيئًا فشيئًا، وقد كان يلفت نظري بعض الملاحظات التي كانت تكثر مع الوقت، وبعض هذه الملاحظات جاء عامًا بحيث يشمل العلم نفسه بصفة عامة، وبعضها خاص بباب من أبواب العلم أو مبحث من مباحثه. ولكنني لم أشأ الإفصاح عنها إلا مؤخرًا بعد أن خليت عني التردد والهيبة اللَّذَين كانا يحولان بيني وبين التعرض بالنقد لمثل هذا العلم الرصين، وبخاصة بعد أن وجدت من بعض الأئمة

---

(١) «تجديد علوم الدين» لوحيد الدين خان (ص ٩١، ٩٢). وهو يقصد النهضة في علوم الدين وليس في الوسائل والعلوم المادية.

السابقين من سبق إلى ذلك في قوة وصرامة ووضوح، من مثل الإمام ابن حزم وابن تيمية والشاطبي والشنقيطي وغيرهم بالإضافة إلى بعض المعاصرين، فكان لهذا أثران عظيمان:

- **أحدهما**: أني تشجعت على المضي في هذا الطريق، إذ قد سبقني إليه أئمة حذاق من أجلِّ علماء الأصول.

- **الثاني**: أني وجدت في آثار هؤلاء الأئمة نماذج تحتذى وأمثلة يقاس عليها، وقد أبهجني ما لاحظته من تناسب وتشاكل بين بعض هذه النماذج وبين الملاحظات التي لدي، فازددت ثقة وعزمًا، وانكشف لي الطريق انكشافًا لا لبس فيه ولا غموض. والحمد لله رب العالمين.

(٢) أهمية الموضوع:

رغم ما أوردته في بيان سبب اختيار الموضوع من إشارات واسعة إلى أهميته فما يزال هناك ما أود أن أضيفه هنا مما لا غنى عن بيانه، وهاك بيانه:

تسعى هذه الدراسة إلى استخراج المعالم التجديدية في مناهج البحث في علم الأصول، وتهدف إلى العودة بهذا العلم إلى أصالته ونصاعته الأولى، وتقريبه للدارسين من طلبة العلم الشرعي، حتى يتسنى لهم التمرس على النظر في الأدلة وفق قواعده ومقرراته، لاستنباط الأحكام العقدية والعملية من أدلتها التفصيلية، واكتساب ملكة تجعل صاحبها مؤهلاً للتعامل مع النص تعاملاً مباشرًا دون واسطة. ولن يتسنى ذلك كله إلا بعد تنقية هذا العلم من كثير من الحشو والتعقيد الذي أضرَّ به أيما إضرار، وأدى إلى صد كثير من الدارسين عنه ظنًّا منهم أنه بطبيعته عسير، والتخلص من الأسباب الكثيرة التي أفضت إلى أوجه من القصور التي حالت -في أحيان كثيرة- بين هذا العلم والاضطلاع بالدور الخطير المنوط به.

ومما يجدر بيانه هنا أن هذا البحث ذو غاية عملية تطبيقية قبل كل شيء، فلئن حالف توفيقًا وصادف قبولاً فإنه يرجَى له نفع كبير وأثر عظيم في تيسير هذا العلم وتذليل عقباته أمام الدارسين وعودته إلى تصدر علوم الشريعة،

وخروجه عن نطاقه الضيق بين قلة من المتخصصين إلى النطاق الرحب الذي يسع كل دارس للعلم الشرعي. وهذه عند التحقيق هي حقيقة هذا العلم وغايته، إذ إنه عندما غاب عن ساحة التطبيق إذا بنا أمام كثير من أوجه التردي والانحطاط في بلاد الإسلام.

وهناك أمثلة كثيرة لأوجه السقوط والانحطاط في واقع المسلمين لا يتسع لها المقام، وسيأتي بمشيئة الله تأصيلها وتفصيلها، ولكني أقرر هنا أن هذه المظاهر من أهم أسبابها غيبة الضوابط الأصولية الصحيحة والقواعد الاستنباطية الرشيدة التي هي العواصم من القواصم.

وقد حرصتُ على بيان سبب اختيار الموضوع وأهميته، وذلك لما تضمنه من آراء قد تثير عدة تساؤلات واعتراضات، فأردت أن أوطد له وأكسب قبولاً من خلال توضيح قيمته وسبب اختياره. فعسى أن أكون قد وفقت. والحمد لله والمنة.

(٣) جهود السابقين في هذا المجال:

ثمة جهود كبيرة قدمها علماء الأصول في مجال النقد والتقويم لعلم أصول الفقه سواء في القديم أو الحديث، فمن أبرز جهود المتقدمين ما نجده في مؤلفات أئمة عرفوا بدقة النظر واتقاد القريحة، واشتهروا بالميل إلى التجديد والنقد لعلوم الإسلام بصفة عامة، وليس في مجال الأصول فحسب، وقد تحلوا بالقوة في الاستدلال، والجرأة في النقد، نذكر منها هنا: الإمام ابن حزم الأندلسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية الحرَّاني، والإمام المحقق الشاطبي.

وقد كانت جهود المُحْدَثين متممة لجهود سابقيهم، وجاءت في صورة تطبيقية في خلال مصنفاتهم في الأصول، حيث حرصوا على التيسير والتسهيل سواء في الصياغة أو في الترتيب أو في حذف بعض ما لا ينفع العلم ويخدم غايته، كما ظهرت جهودهم على نحو نظري في مقدمات كتبهم، وإن لم يعرف عن أحد منهم أنه أفرد جهده لاستقصاء هذا الباب بصورة نظرية مفصلة ومستوعبة لتكون نبراسًا هاديا للباحثين في علم الأصول. وممن له آثار

حميدة في هذا المضمار: الإمام الصنعاني والعلامة الشوكاني والعلامة السعدي والشنقيطي وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة.

ولقيمة هذه الجهود جميعها، ولكونها أساسًا أصيلاً فيما قدمته من نقدات ومقترحات خاصة بعلم الأصول -فقد أفردتها بباب كامل من أبواب الدراسة الثلاثة، وهذا في نظري عمل ضروري لابد منه لمن أراد أن ينشد الخير ويجمع أطراف الموضوع الذي يدرسه، خاصة أنها في ذاتها جهود قيمة، يكفي أن تجمع في موضع مستقل وتُبوَّب وتهذَّب حتى تكون عملاً ذا قيمة، فكيف إذا كانت -بالإضافة إلى ذلك- مدخلاً أصليا وأساسًا جوهريا لما عقدت له هذه الدراسة بل هي جزء أصيل منها ومقصد من أهم مقاصدها.

(٤) تقويم جهود السابقين:

ولنا على هذه الجهود عدة ملاحظات نبسطها فيما يلي:

أولاً: الملاحظة الجوهرية هنا أن جل هذه الجهود أو أكثرها قد جاءت في صورة تطبيقية وإن لم تخل من بعض الملاحظات النظرية في مقدمات الكتب وحواشيها وتضاعيفها، وبالرغم من أن المتقدمين قد فاقوا في النقد النظري إلا أنه لم يعْرَف عن أحدهم أنه صنف استقلالاً في نقد هذا العلم بصورة نظرية تستخلص الأسس التي يصح أن يقوم عليها العلم، وتبين أوجه النقد مفصلة بأمثلتها، وتشرح السبل التي تمكِّن من تدارك أوجه القصور والخلل.

ثانيا: يلاحظ على هذه الجهود سواء قديمها وحديثها أنها لم تقدم -سواء في مجموعها أو فيما يخص واحدًا من الناقدين- صورة متكاملة مترابطة لما ينبغي أن يكون عليه علم الأصول، بحيث تستخلص الحكمة المنهجية التي قام عليها هذا العلم، حتى يمكن أن ينظر في مدى تحققها في مؤلفات الأصوليين متقدميهم ومتأخريهم، ويتوصل إلى أصل يمكن الاحتكام إليه لمعرفة مدى السداد والإخفاق وحجم الصواب والخطأ فيما تحت أيدينا من تراث أصولي.

ثالثًا: كثير من تلك الجهود وبخاصة ما قدمه المحدثون أو المعاصرون قد

اقتصر على ناحية الشكل والصياغة والترتيب والتهذيب وما أشبه ذلك، ولم يتعرض بشكل ملحوظ للنقد الموضوعي المتعلق بالمضمون مادة ومنهجًا، ويناقش المقررات الأصولية نفسها، ولهذا فإن انتقاداتهم قليلاً ما كانت تمس جوهر العلم أو تؤثر تأثيرًا جليا في جسم العلم وبنيانه، وإن قدمته في صورة أقل صعوبة وأقرب إلى فهم الدارس المعاصر وذوقه. وهذا جهد مشكور على كل حال.

رابعًا: على الرغم من وفرة الجهود السابقة في مجال النقد والتقويم وقيمتها إلا أن الأمر من حيث الجملة ما خدم الخدمة التي يستحقها وبخاصة من الباحثين المحدثين كما بينته في «ثالثًا». ويكفي أن نقارن الجهود التجديدية والنقدية في علم الأصول بما يقابلها في علم النحو عند المحدثين حتى يظهر لنا لأول وهلة مدى التباين والتفاوت بين العلمين، بل لا أكون مبالغًا إذ أقرر أن سيطرة الوهم القائل بأن علم الأصول علم لا يرتقي إليه شك، وأن قواعده مقررة ومسائله محررة، واستقرار هذا الوهم جيلاً بعد جيل - أدى إلى اعتقاد خاطئ أن هذا العلم لا يصح أن يحَلّ عِقْدُه أو يفَضّ ختامه رغم أنه كاد أن يعد في جملة الأموات، ورغم الحاجة الشديدة إلى بعثه وإحيائه ونفض الغبار عنه ووضعه في منزلته التي يستحقها إذا ما استطاع أن يتخلى عن كثير مما يعد شحمًا فيمن شحمه ورم، وأن يصحح مسيرته ويعاود سيرته الأولى التي أبلت جدتها القرون الطوال.

(٥) منهجي في البحث:

لقد جهدت أن أتخذ منهجًا وسطًا ما استطعت، وتحريت الاعتدال والنَّصَفة ما وسعني ذلك، متوخيا الدقة والإتقان قدر الطاقة، وخاصة لما يتسم به موضوع البحث من دقة وعمق، ولكونه نقدًا لمادة هي في ذاتها نقدية مقنّنة. فالله المستعان وعليه التكلان.

وهاك بعض المعالم المهمة التي توضح منهجي في الرسالة:

* أولاً: تتبع مظاهر الضعف في كتب الأصول مما لا يخفى على الناظر،

مع الاستفادة بما ورد في كتب تاريخ التشريع من ذلك، فضلاً عما تناثر في كلام المبرِّزين من الأصوليين والنابهين من الباحثين الذين يقلقهم ما آل إليه حال العلوم الدينية وفي جملتها أصول الفقه، وأسسنا على هذا بحثًا في مدى حاجة علم الأصول إلى تجديد ونقد. وقد عقدنا لبيان هذه الحقائق بابًا كاملاً هو الباب الأول.

* ثانيًا: ملاحظة نواحي القوة والإحكام والإبداع المنهجي عند الأصوليين، وتطويرها والقياس عليها، لضم مباحث مثيلة إليها يثْرِي بها علم الأصول، وقد أشرنا إلى بعض من تلك المناحي في خلال الباب الأول[1].

* ثالثًا: استخراج الأسس العامة المتفق عليها بين الأصوليين أنفسهم، وإقامة الأدلة على صحتها، حتى يمكن اعتبارها في النقد والتصحيح، والنظر في مدى مراعاتهم لهذه الأسس سواء في مادة العلم أو منهجه، وهذه الأسس مستفادة من كلام الأصوليين وأئمة الفقه وعلماء الشريعة من السلف والخلف، فما رأيناه من جمود وعقم غشي هذا العلم إنما يرجع إلى إهمال هذه الأسس المقررة لديهم والحياد عنها. وهذه الأسس في الحقيقة هي دعائم هذه الدراسة لكي لا يكون النقد الذي تضمنته مجرد انطباعات شخصية ورُؤًى ذاتية بدون أساس واضح أو حجة بينة. وكل عناصر المنهج الواردة بعدُ إنما تسير في نفس الطريق وتستهدف الغاية ذاتها.

* رابعًا: استخلاص الآثار واللفتات النافعة التي وردت في تراث الأئمة الذين نبهوا على الخلل الذي أصاب علوم الشريعة عمومًا وعلم الأصول بصفة خاصة وبينوا سبل العلاج والإصلاح- وتلمُّس نهجهم السديد وخصائصهم الحميدة التي تحلَّوا بها في بحثهم، ثم الاستفادة بهذا كله في بناء تصور شامل تقوم عليه نهضة علم الأصول ليشارك في نهضة المسلمين وإصلاح واقعهم. وقد خصصنا الباب الثاني من الدراسة لهذا الغرض.

---

(١) انظر: الفصل الثاني -المبحث الثاني- المطلب الأول (البند الثالث).

* خامسًا: البحث عن الوسائل المناسبة لتلافي أوجه القصور والخلل التي سبق بيانها، وهنا يعرض الباحث تصوره للسبل التي يمكن أن تنهض بهذا العلم مما استخلص من جهود السابقين ومما فتح الله به. وذلك هو مقصود الباب الثالث من الدراسة، وهو الثمرة النهائية للبابين الأول والثاني.

* سادسًا: ألا أُثبت أو أَنفي أو أقرر أو أعترض إلا ببرهان بين من الكتاب أو السنة أو الأصول الشرعية العامة أو المقدمات العلمية المتفق عليها، مع الجواب عما يرد عليها من شُبَه واعتراضات.

* سابعًا: ألا أقرر قاعدة إلا أن تكون مطردة أو غالبة، ولا أسجِّل مأخذًا حتى أجده مكررًا في أكثر من كتاب أصولي معتبر.

* ثامنًا: اعتبار أن السلف أقرب إلى الحق وأسلم في طريقتهم من الخلف وهذه ليست مصادرة، وإنما هي أصل مسلم مجمع عليه حتى عند المتأخرين، ولهذا كان فهمهم هو الميزان الأقوم بعد الكتاب والسُّنة[١].

* تاسعًا: تحديد قيمة ما تحت أيدينا من تراث أصولي بمدى تحقيقه للغاية التي يستهدفها علم الأصول نفسه، وهي تكوين الملكة القادرة على الاستنباط واستخراج الحكم من دليله، دون تسليم بما شاع من أن كل ما تضمنته كتب الأصول نافع مثمر، فكل ما لم يؤدِّ إلى هذه النتيجة بصورة مباشرة أو غير مباشرة هو بحث غير منهجي لأنه غير منتج، ولو امتلأت به كتب الأصول، وكل ما أدى إلى هذه النتيجة هو بحث أصيل ولو خلت منه أكثر كتب الأصول.

(٦) خطة البحث ومنهج التقسيم:

تنقسم الرسالة إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

وقد جاءت على النحو التالي:

المقدمة:

وقد تضمنت النقاط التالية:

---

(١) سيأتي ذكر البراهين على ذلك بصورة مفصلة في الفصل الأول من الباب الثالث.

* مقدمة الطبعة الثالثة.
* شكر وتقدير.
* مقدمة الطبعة الأولى.

١- سبب اختيار الموضوع.
٢- أهمية الموضوع.
٣- جهود السابقين في هذا المجال.
٤- تقويم جهود السابقين.
٥- منهج البحث.
٦- خطة البحث ومنهج التقسيم.

الباب الأول:

«جمود علم الأصول عند المتأخرين ومدى الحاجة إلى تجديده»

- **الفصل الأول:** «جمود علم الأصول عند المتأخرين -الأسباب، والمظاهر، والنتائج».
  - **المبحث الأول:** الأسباب والعوامل.
  - **المبحث الثاني:** المظاهر.
  - **المبحث الثالث:** النتائج والآثار.
- **الفصل الثاني:** «مدى الحاجة إلى تجديد علم الأصول في العصر الحاضر».
- **الفصل الثالث:** «كلمة عن الإبداع المنهجي عند الأصوليين»

الباب الثاني:

«الجهود النقدية والتجديدية في علم الأصول قديمًا وحديثًا»

- **الفصل الأول:** الإمام ابن حزم وآثاره التجديدية.
- **الفصل الثاني:** الجويني والغزالي وابن عبد السلام وآثارهم التجديدية.
  - **المبحث الأول:** الإمام الجويني وآثاره التجديدية.
  - **المبحث الثاني:** الإمام الغزالي وآثاره التجديدية.

الباب الثالث:

«منهج مقترح للنهوض بالدراسة الأصولية على هُدَى الجهود السابقة»

* * *

الباب الأول
جمود علم الأصول عند المتأخرين
ومدى الحاجة إلى تجديده

الفصل الأول
أسباب الجمود ومظاهره ونتائجه

المبحث الأول

الأسباب التي أدت إلى العقم والجمود

وهذه الأسباب تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: أسباب عامة: أثّرت في أكثر علوم المسلمين أو كلها، وبخاصة: العلوم اللغوية والشرعية، وهذه الأسباب لم تكن بنفس درجة التأثير عند أوائل المتأخرين كما هي عند من يليهم إلى عصرنا هذا، إذ كان السير إلى هذا الجمود متدرجًا، كما أنه كان مختلفًا باختلاف قوة العوامل ومدى سيطرتها في عصر عنها في عصر آخر؛ لأن المتأخرين وإن كانوا يمثلون دورًا تاريخيًّا واحدًا إلا أنه ينقسم في داخله إلى عدة أدوار أقصر، فلا شك أن تعدد الأدوار داخله جعلها تختلف في خصائصها وطبيعتها، وإن كان هذا كله لا يؤثر كثيرًا فيما نحن فيه؛ لأن العبرة بما غلب على هذه المرحلة الواسعة، وأما التفاصيل والفروق الدقيقة فإن محلها المراجع المتخصصة في تاريخ التشريع الإسلامي(١)، وتاريخ العلوم الإسلامية(٢).

وقد استوفت هذه المراجع جل الأسباب والعوامل التي غلبت على الحركة العملية، وأدت إلى صبغ كل عصر بصبغة خاصة، وعملي في مثل هذا أن أختصر هذه الأسباب والعوامل العامة اختصارًا كبيرًا؛ لأن محل تفصيلها لمن أرادها الكتب المشار إليها هنا، هذا مع اتخاذ نمط مختلف في التناول والعرض بما يناسب موضوع الدراسة.

القسم الثاني: الأسباب الخاصة: والمقصود بها الأسباب التي أثرت في علم الأصول بصفة خاصة دون غيره من العلوم. على أني سأُدْمِج القسمين معًا

---

(١) ومن أشهرها: «تاريخ التشريع» للخضري، و«تاريخ التشريع» للأساتذة: محمد السايس والسبكي والبربري، و«تاريخ التشريع» للشيخ مناع القطان.

(٢) وأشهرها: «مقدمة ابن خلدون».

باعتبار اتحادهما في كونهما أثَرا في علم «أصول الفقه» وعَمِلا على إضعافه وتوهينه، وأنهما من هذا الوجه يمكن اعتبارهما جميعًا من القسم الخاص[١] رغم أن فيها ما يمارس تأثيره على علوم أخرى.

وهذه العوامل -على ما بينته هنا- تتمثل فيما يلي:

العامل الأول:

القول بسد باب الاجتهاد: بعد منتصف القرن الرابع أفتى فقهاء المذاهب الأربعة بإقفال باب الاجتهاد[٢] وضربَ التقليد بأطنابه على جنبات أمة الإسلام، وسرت فيها روح التقليد، ولم يبق من الاجتهاد إلا رمق يسير[٣].

وهذا العامل هو أخطر العوامل وأقواها، ولعلَّ أثره يمتد ليشمل دائرة العلوم الدينية كلها، بل والعلوم العقلية والتجريبية عند المسلمين.

يقول الدكتور مصطفى النشار:

«إن التخلف العلمي لدى العرب والمسلمين ارتبط بتوقف الاجتهاد في ميدان الدين، ولما كان التجديد والاجتهاد الديني يمثل إحدى القوى الدافعة للإبداع في العلم الإسلامي فقد أدى إغلاق باب الاجتهاد إلى ضعف علمي ملحوظ وإلى تخاذل واضح من العلماء في بقية التخصصات؛ إذ إن الازدهار في علوم العقل كلٌّ لا يتجزأ، فالتخلف عن ركب التقدم العلمي في أي علم من العلوم دينية كانت أو رياضية أو طبيعية أو اجتماعية أو إنسانية -يشير إلى اختلال التقدم الحضاري ككل-، وليس أدلَّ على صحة ما نقول إلا النظر في تاريخ الحضارات، قديمها وحديثها، فسنجد أن مظاهر التقدم تتكامل كلها

---

(١) خاصة أنني سأفسرها بما يخص علم الأصول.

(٢) انظر: «المدخل الفقهي العام» للشيخ مصطفى أحمد الزرقاء - دار الفكر - بيروت - الطبعة الثالثة (ج١/١٧٦).

(٣) انظر: في تصوير هذه الروح وبيان خطورة القول بسد باب الاجتهاد: «تاريخ التشريع الإسلامي» للشيخ محمد الخضري. ط: دار الكتب العلمية - بيروت- الطبعة التاسعة (١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م) (ص ٢٣٦) وما بعدها، و«تاريخ الفقه الإسلامي» للدكتور عمر سليمان الأشقر - دار النفائس- الطبعة الثالثة (١٤١٢هـ - ١٩٩١م) (ص ٢٢٥) وما بعدها.

حينما تتوافر لها البيئة والمناخ الملائمان»(١).

ومن العجائب: أنه مع القول بسد باب الاجتهاد في العمليات فإنه قد فتح في بابين لا يجوز فيهما الاجتهاد:

أحدهما: باب التعبدات: حيث أضافت الصوفية رسومًا جديدة واجتهدت في باب التعبد والسلوك الذي لا مساغ فيه للاجتهاد، وإنما هو قائم على التأسي والاتباع، وأي إضافة فيه هي بدعة محضة(٢).

الثاني: باب العقديات -علم الكلام-: حيث رأينا أهل الكلام يجتهدون في تأويل نصوص العقيدة تأويلاً جديدًا يخالف ما كان عليه السلف، مما أداهم إلى الابتداع في أصول الدين والخروج عن منهج أهل السنة والجماعة.

والشاهد هنا: أن المفارقة بين منع الاجتهاد في العمليات التي أجاز الشارع فيها الاجتهاد وتسويغ الاجتهاد في التعبُّدَات والاعتقادات التي حرَّم الشارع الاجتهاد فيها . إن هذه المفارقة تبرز ما آل إليه الحال في علوم الدين من انتكاس منهجي كبير، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ولما كانت أصول الفقه هي أداة الاجتهاد الأولى فلا جرم كان القول بسد باب الاجتهاد هو أعظم مصيبة مُنيتْ بها، وإن امتد أثرها ليشمل أكثر علوم الإسلام كما ذكرنا، فلئن جاز أن تبقى الأحكام والاجتهادات مع ذهاب المجتهدين الذين استنبطوها . فإنه لا يتصور أن تبقى الأصول الاجتهادية مع زوال الاجتهاد؛ لأن الأصول لا تجتمع مع التقليد المحض الذي يئول إليه القول بسد باب الاجتهاد، فكانت النتيجة المحتومة أن تَقَلَّص علم الأصول وانحسر في طائفة من أهل العلم تتناوله تناولاً نظريًا بوصفه أحد الآثار التي ورثوها عن السابقين، أو تُفَرِّع عليه مسائل المذهب الفقهي، دون ابتكار

(١) «العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد الثقافة» الدكتور مصطفى النشار -مجلة «المستقبل العربي»، العدد رقم ٢٠٠، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر ١٩٩٥. (ص١١٦ - ١٣٦)، والنص المذكور (ص ١١٩).

(٢) وقد نبه على ظاهرة الاجتهاد في العبادات الأستاذ وحيد خان. انظر: «تجديد علوم الدين» (ص ٥٥).

جديد، أو تطويرِ قديم، ودون تأثير فِعْلي في الواقع العلمي، وغدا اللاحق ينقل عن السابق، وبدا العلم جسمًا بلا روح، وأصبح التناقض بينًا ليس فقط بين بعض مباحث العلم الاجتهادية وبين الواقع الفقهي الجانح للتقليد، وإنما يصل التناقض إلى أقصاه حين نجد الأصول في جملتها قائمة في حين سقط ما وضعت له، أعني: الاجتهاد الذي هو ثمرتها ونتاجها، فما الحاجة إذن إلى بذل الجهد والوقت في دراستها ومعاناة كتبها دون أن يكون لهذا العمل غاية وثمرة؟! فهي جهد بلا طائل، وتعب بغير محصول، فإما أصول فاجتهاد -وهو ما ليس منه بد- وإما لا اجتهاد ولا أصول، وما أصدق قول الإمام الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللهُ في هذا السبيل:

«أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير مُحَصِّله مجتهدًا به، فإذا عرفه ولم يفكَّ تقليد إمامه لم يصنع شيئًا، بل أتعب نفسه وركَّب على نفسه الحجة في مسائل»[1].

وهذه نَفثة صادقة من ناصح بصير، وكلما تدبر المرء فيها وجدها أصدق ما تكون على واقع الدرس الأصولي منذ قرون كثيرة.

العامل الثاني:

التغيير الذي طرأ على معنى الفقه: وهذا العامل فَرْعٌ عن الذي قبله ونتيجة له؛ حيث تغير معنى الفقه تغيرًا جوهريًا انسحب أثره على علم الأصول لكونه مقدمة الفقه وأساسه. وهذا التغير يتلخص في أن الفقه عند الأئمة الأولين كان يعني العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها بطريق الاكتساب والنظر في الأدلة، فالفقيه يبحث بنفسه ولا يسلم إلا بما ساقه إليه الدليل، فالفقيه هو المجتهد، وأما المتأخرون فالفقه عندهم: حفظ الفروع مطلقًا بطريق التلقين لا الاستدلال.

وقد نعى شيخ الإسلام على هؤلاء المتأخرين المنسوبين إلى الفقه، بأن

(١) «زغل العلم» (ص ٤١).

أحدهم إنما يعرف مذهب إمامه، وقد يعلمه جملة، لا يميز بين مسائل النص والإجماع ومسائل الاجتهاد والخلاف، بمنزلة الحمار يحمل أسفارًا.

وبين رَحِمَهُ اللَّهُ أن هؤلاء الموسومين «ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدِّين، بل هم نقلة لكلام بعض العلماء ومذهبه، والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصًّا واستنباطًا»(١).

وقد ذكر الدكتور عبد المجيد مطلوب هذين المعنيين المختلفين للفقه، ولكنه جعل الاختلاف بين الفقهاء والأصوليين: فالأصوليون يجعلون الفقه علمًا استدلاليًّا، والفقهاء يقصرونه على حفظ الفروع(٢)، بل يضيف فائدة مهمة، وهي أن الأصوليين ما زالوا يحتفظون بالتعريف الصحيح للفقه، وهو التعريف على ما كان عليه أئمة الفقهاء في عصور الاجتهاد، بينما صار جمهور الفقهاء لا يفهمون من الفقه إلا التقليد، فإن وجد مجتهد فالأصل أن يكون مجتهدًا منتسبًا، أي: مقيدًا بمذهبه الذي يغلب عليه أن يكون وارثًا له لا مختارًا.

وكلام الدكتور مطلوب ينقلنا إلى تقرير لابد منه، وهو أن هذا الاختلاف بين هؤلاء الفقهاء وبين الأصوليين يؤكد انبتات الصلة بين الأصول والفقه؛ حيث أصبح الفقهاء يزرعون أرضًا غير التي يحرثها لهم الأصوليون، فلا هؤلاء وجدوا لحرثهم من يزرعه، ولا أولئك زرعوا ما حرثه لهم الحارثون، فلا عجب -والحال هذه- أن تصبح الأصول مادة ثقافية تاريخية عقيمة شأنها شأن اللغات الميتة التي لا ينتفع بها، وأن يصبح الفقه جسمًا بلا روح، أعني: روح الاجتهاد وملكة الاستنباط.

ويلاحظ أن هذا العامل تتمة أو امتداد طبيعي للعامل السابق وثمرة له، فإنهم لما ألغوا الاجتهاد كان لابد من فقه، ولما كان أهم شروط في الفقيه أن يقتدر على الاجتهاد والاستنباط فإنهم -نتيجة ذلك- تخففوا من شروط الفقيه؛

---

(١) «الاستقامة» (١/٦٠-٦٥)، والكلام الأخير منقول بنصه.

(٢) «أصول الفقه» للدكتور عبد المجيد مطلوب ط سنة (١٤١١هـ - ١٩٩٠م) - القاهرة - طبعة خاصة بكلية حقوق عين شمس.

بحيث يكون الحافظ لجملة من فروع مذهب فقهي معين -فقيهًا وإن لم يعرف دلائلها ويحسن ردها إليها وإن لم يستطع النظر في المسائل الحادثة، وهذا ما نزل بالفقه إلى الحضيض الأسفل، وجعل أصول الفقه ضعيف الجدوى، أكاد أقول: وعديم المحصول.

العامل الثالث:

التزام كل فقيه بمذهب واحد لا يخرج عنه: وهذه من أعظم البلايا التي رزئت بها هذه الأمة، وهذا العامل هو والعامل السابق امتداد وتفريع على العامل الأول، فهما نتيجة له، والأمر هنا واضح غاية الوضوح، فإن فقهاء عصور التقليد ينظرون بعين الإعظام إلى المجتهدين الأوَل، وحيث لم يسعهم الاجتهاد فإنهم ألزموا أنفسهم بآراء الأولين واجتهاداتهم، ولما لم يروا أنفسهم أهلاً للترجيح بين أقوال الأئمة إذا بكل طائفة منهم تلتزم مذهب فقيه واحد من المجتهدين الكبار لا تكاد تخرج عنه في صغير ولا كبير(١).

وقد تجلى أثر هذا العامل وخطره على علم الأصول بصفة خاصة في تقوقع علماء الأصول من كل مذهب على مذهبهم بحيث لا ينظرون إلا في أصول أئمتهم، مع بذل الجهد في إقامة الأدلة على صحتها وفساد ما عداها بحق أحيانًا، وبتكليف وبغير حق في أحيان أخرى كثيرة، وقد أدى ذلك إلى أن صارت الأصول تابعة للمذهب الفقهي بعد أن كانت ميزانًا متبعًا وقانونًا مُحَكَّمًا، وهذا من شأنه أن يحول بين تلك الأصول وبين تحرِّي الحق والصواب في استخراجها وإقامتها.

ولا شك أن هذا يبرز فارقًا جوهريًا بين أصول الأولين وأصول الآخرين؛ حيث إن الأولين لم تكن فيهم مذهبية أو تعصب لإنسان كائنًا من كان، فما كان تعصبهم وانتصارهم إلا للدليل، يسيرون معه حيث سار ويحلون معه حيث حلّ،

---

(١) انظر: «تاريخ التشريع الإسلامي» للخضري (ص ٢٥٠، ٢٥١)، و«تاريخ الفقه الإسلامي» للأشقر (ص ١٤٦) وما بعدها.

حتى نقل ابن حزم إجماع القرون الثلاثة الأولى -الصحابة والتابعين وتابعيهم- على ترك التقليد[١]، ولهذا كانت أصولهم واحدة ومبادؤهم الكلية مشتركة ولو من حيث الجملة[٢]، كما أنها مقررة محررة قائمة على أدلة شرعية محكمة. ولحرصهم على الحق وتحرِّيهم للدليل كان الواحد منهم سرعان ما يرجع عن رأيه إذا تبين له دليل يخالفه دون خجل أو كِبْر، هذا فضلاً عن أن يكون الخطأ في رأي شيخه أو إمامه. وقد كانت ثمرة هذه الخصال أن خلفوا علمًا راسخًا ثابت الدعائم والأركان سواء في الأصول والقواعد أم في الفروع والمسائل.

وبينما كان هذا حالهم فإن المتأخرين كانوا على العكس من ذلك: فالواحد منهم أحرص على نص إمامه من حرصه على نص من الكتاب والسُّنة[٣]، وهم عن التحقيق أكثر كلامًا في الأصول والقواعد ووضعًا للقيود والمحترزات وأقل علمًا على الحقيقة، أعني: العلم النافع المبارك.

وقد بيَّن الإمام ابن رجب أن أئمة السلف كانوا مع دقة علومهم وكثرة إصابتهم ونور بصيرتهم في العلم يعبِّرون بالعبارات الوجيزة المحصلة للمقاصد؛ بعكس المتأخرين الذين كثر كلامهم، وعظم خلافهم وجدلهم، وقل علمهم وتحقيقهم[٤]، ولذا لم تظهر آثار ذلك التأصيل والتقعيد الذي كثر عند المتأخرين ولم تبدُ له ثمرة، بل إن كثيرًا من أصولهم التي أصَّلوها محل نظر كما سيتضح في خلال البابين التاليين إن شاء الله.

ويؤكد هذا كلَّه: أن هؤلاء -مع ضخامة كتبهم وفخامة عباراتهم وغموض اصطلاحاتهم- كانوا يقلدون الأولين في الأحكام التي هي ثمرة هذه الأصول، ولا

---

(١) انظر: «إحكام الأحكام» - منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت - قدم له الدكتور إحسان عباس - الطبعة الثانية (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م) (جـ٤/ ص ١٩٠).

(٢) أمَّا ما ورد أنهم اختلفوا فيه فله أسباب أخرى سائغة. انظر: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» لابن تيمية - نشره قصي محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية بدون تاريخ.

(٣) وما نرى في هذا أدنى مبالغة، حيث يقرر أحد أئمة المتأخرين أنه: «كل نص يخالف قول إمامنا فهو مؤول أو منسوخ». «تاريخ التشريع» للخضري (ص ٢٣٦).

(٤) انظر بيانه لذلك وما نقله عن السلف مما يؤيد قوله: «فضل علم السلف على الخلف» لابن رجب تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي - دار الحديث - القاهرة - (ص٣٣ - ٤١).

يسعهم الاستقلال بالنظر والاجتهاد مع وجود المؤلفات الأصولية الضخمة التي هي عماد الاجتهاد والنظر، فأين هي دعوى الضبط والاجتهاد تلك التي يدْلون بها إن لم يقدروا أن يخلعوا ربقة التقليد عن رقابهم. أقول هذا مع إقراري أن فيهم أئمة أجلاء ومحققين بارعين غير أنهم قليل في كثير، حتى لا يكادون -لقلتهم- أن يغيروا من قتامة الصورة التي غلبت على المحيط كله، وغدا وجود عالم محقق وناظر مجتهد مجردَ بارق عارض سرعان ما يخبو وينطفئ.

العامل الرابع:

بُعْد الفترة بين زمان المتأخرين والعهد الأول للتشريع أخصبِ عهود الشريعة الإسلامية بما تميز به من صفات وخصائص كفلت لأصحابه أهلية النظر في الأدلة نظرًا سديدًا قائمًا على أصول متينة وقواعد منضبطة لا يكاد يتطرق إليها الضعف، وهذه الصفات والمزايا تشمل كل لوازم الاجتهاد وآلاته التي لم تكن لتوجد عند المتأخرين كما وجدت عند سلفهم؛ حيث لم تقع لهم إلا منقوصة أو قاصرة[1].

العامل الخامس:

اضطراب الأوضاع السياسية من بعد انتهاء عصر الخلفاء العباسيين الأقوياء الذين كان آخرهم المعتصم، وذلك من أواخر النصف الأول من القرن الثالث، حيث تسلط الأتراك ثم البويهيون ثم السلاجقة، وفي خلال تسلط هؤلاء وأولئك وقعت التصدعات في جسم الدولة الإسلامية، وظهرت الحركات الانفصالية والدويلات المستقلة في مصر والمغرب وبلاد الشام، وفي شرق البلاد الإسلامية في فارس وما وراءها، كما ضعف المسلمون في الأندلس، وتسلط على حكم تلك الدويلات طائفة من الملوك لا همَّ لهم سوى السلطان، فلا الإسلام ينصرون ولا العدو يكسرون.

---

(١) سيأتي في الفصل الأول من الباب الثالث: (الأساس الثاني) بيان السبل التي كفلت للأولين أهلية النظر والاجتهاد.

ولقد كان الحادث الأكبر الذي زلزل أركان الأمة الإسلامية في حينه هو سقوط بغداد على أيدي المغول عام ستة وخمسين وستمائة من الهجرة، ولا شك أن هذا كله كان له عظيم الأثر على الحركة العلمية، فمن المعقول أن تخمد جذوة العلم أو تضعف؛ إذ إن ازدهار العلوم بصفة خاصة لا يكون إلا في حال الاستقرار والأمن، حتى يخلو الذهن للبحث والنظر، وتتهيأ النفس للابتكار والتطوير، أما في حال التفرق والتشرذم والتقلبات السياسية فلا.

ولقد كان شيخ الإسلام على درجة عالية من البصيرة حين ربط الضعف الذي عليه الفقهاء المتأخرون في إيثارهم حفظ الفروع والتقليد على الاجتهاد والاستدلال بالضعف الذي منيت به الخلافة، واستيلاء الديلم عليها، وظهور مذهب القرامطة والباطنية والمعتزلة والرافضة، وضياع كثير من الثغور الشامية، وظهور البدع، حتى صار الفقه من باب اتباع الظن وما تهوى الأنفس[١].

على أن الشيخ محمدًا الخضري يذهب إلى أن الحال العلمية في تلك الفترة لم تتبع الحالة السياسية في التدهور، فقد نبغ فيها كبار العلماء وأساطين المفكرين، إلا إنه رأى أن من الواجب الاعتراف بأن روح الاستقلال في التشريع التي اتصف بها أئمة الاجتهاد لم يبقَ لها إلا أثر ضعيف[٢].

والحق: أن كلام الشيخ الخضري هنا غير متصوَّر؛ إذ كيف يقال: إن روح الاستقلال في التشريع قد ضعفت -وهي الروح التي لا يقوم فقه صحيح ولا فقهاء جادون بدونها- ثم يقال: إن الحالة العلمية لم يصبها التدهور؟! ولذا نرى أنه رَحِمَهُ اللَّهُ قد استدرك على نفسه، وأغنانا عن مراجعته، بل أعطانا مظهرًا من أهم مظاهر التدهور العلمي.

العامل السادس:

وقد كان للترف المادي الذي نتج عن الفتوح وانثيال الثروات على بلاد

---

(١) «الاستقامة» (١/٦٥).

(٢) «تاريخ التشريع» (٢٣٥).

المسلمين أثر في ذلك، فقد أدى ذلك إلى ترف من نوع آخر، وهو الترف العلمي، حيث أصبحت هناك غاية أخرى للعلم غير تلك التي أُثِرَت عن الأولين، فبعد أن كان الأولون يبتغون بالعلم ما يقربهم إلى الله ويتجهون به ناحية التطبيق والعمل[1] إذا بالآخرين وقد ظهرت لديهم -إلى جانب الهدف القديم- أغراض أخرى، فغير قليل منهم كان يطلبه للتفكُّه والمناظرة والمباهاة، وإظهار البراعة، وإلزام الخصوم، والتسامر به في مجالس الكبراء، وإذ قد تغير الهدف والغاية فمن البدهي أن يطرأ تغير في المادة والمنهج بصورة تبعية، وهذا ما حدث، فقد وجدنا أكثر العلوم الإسلامية قد دخلها الترف بالإسراف في المماحكات العقلية والاستشكالات اللفظية، والانصراف عن لب العلم وأساسه، ووجدنا كثيرًا من العلوم قد تضخم حجمها بغير طائل. وسيأتي -إن شاء الله- في المبحث التالي بيان مفصل.

العامل السابع:

ولقد مارست العلوم الفلسفية والعقلية تأثيرًا مشابهًا لسابقه، وإن كان بينهما اختلاف في التفاصيل، وإذا كان المقام هنا لا يتسع للبسط فيكفي أن نقرر أن هذين العاملين في الجملة قد تآزرا معًا على تغيير مفهوم العلم عند السلف، فكان في المتأخرين من ينزل الآيات والنصوص التي امتدحت العلم على مطلق العلم، ولعمر الله إن هذا افتئات على شرع الله وخروج عما أجمع عليه الأولون وقام عليه الدليل من أن العلم في الكتاب والسنة هو العلم بالله وبأمره ونهيه وبالآخرة وما يقرب إليها، وسنقرر هذا بتفصيل في موضعه من البحث[2].

ومن الحرِي: أن نخص المنطق بالذكر من جملة العلوم الفلسفية، فقد

---

(١) من الكتب الجيدة التي عالجت هذه القضية وبينت مخالفة الخلف لطريق السلف في هذا الباب: رسالة: «اقتضاء العلم العمل» للخطيب البغدادي، و«فضل علم السلف على الخلف» لابن رجب.

(٢) وذلك في الفصل الثاني من الباب الثالث - المبحث الأول: (في الوظيفة والغاية).

كانت له آثار غير محمودة في سيرة علم الأصول، وسيأتي -تفصيلاً- بيان مظاهر تأثر علم الأصول بالمنطق، وأنه أضر بعلم الأصول ولم يفده شيئًا[١].

العامل الثامن:

كان لعلم الكلام أثر كبير جدًّا في تعويق مسيرة هذا العلم ودفعه إلى غاية غير التي وضع لها، ولا أريد هنا أن أتعرض لعلم الكلام في ذاته، وإنما أنا معني هنا بتأثيره في علم الأصول فحسب.

وهاهنا نقطة أودُّ أن أضيفها، وهي أن هذا العامل يمكن أن ينضم إلى العاملين السابقين في نوع تأثيرهما، وذلك أنه هو أيضًا قد أدى إلى تضخيم المباحث الأصولية بغير طائل، وبلا هدف يخدم الهدف الكلي للدراسة الأصولية.

والحق: أن شغل الكتب الأصولية بكثير من المباحث الكلامية حشو لا نفع فيه، وعبث لا طائل تحته، وعلى من يخالف في هذا أن يأتي ببرهان يؤكد نفع هذه المباحث في الدرس الأصولي، أو على الأقل يثبت أنها لا تضر الأصول نفسها، بل ليته يفعل أقل من هذا فيثبت لنا أن هذا الضرر لم يقع فعلاً[٢].

العامل التاسع:

وثمة عامل أخير أذكره هنا، وإن كنت أعتقد أنه ليس آخرها في نفس الأمر، ولكنني أختم به اعتقادًا مني أنني أتيت على أهم ما ظهر لي من أسباب وعوامل عرقلت الدراسة الأصولية وأخرتها كثيرًا عن أهدافها المأمولة.

وهذا العامل هو: دخول أمم أخرى في الإسلام ذات ميراث ثقافي مختلف عن العرب، وذات طبائع مباينة للسائد المألوف من طبائع المسلمين، ولعل المثال الواضح لهؤلاء هم «الفرس» الذين عرف عنهم المبالغة والنزوع إلى

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثالث - المبحث الثاني: (في المادة والمصادر).

(٢) وسيأتي في بيان الآثار السلبية لعلم الكلام بتفصيل في الفصل الثاني من الباب الثالث - المبحث الثاني: (المادة والمصادر).

التهويل[١] كما أنهم حديثو عهد بوثنية وشرك. وهؤلاء قد كان لهم مشاركة واضحة في حياة المسلمين، وظهر منهم كثير من الفلاسفة والأدباء والكلاميين وغيرهم.

ولا يبعد أن هؤلاء بعد اعتنائهم بالفلسفة والمنطق والكلام ونحو ذلك من العلوم امتد تأثيرهم إلى جوانب أخرى من العلوم من ضمنها علم الأصول، أو نقول: إن تأثيرهم في علم الأصول جاء ضمن تأثير عام لهم في الساحة الإسلامية والعلمية منها بوجه خاص، وهو ما ذكرت في ميلهم إلى المبالغة والتزيد، وما أَلِفوه في بيئتهم من تقدير للعلم مطلقًا واتخاذه وسيلة للرياضة الذهنية والنزهة العقلية دون نظر إلى غايات بُعْدَىٰ أو قصد للعمل به وتحويله إلى واقع.

وإذا كان بعضهم قد انتفع بما حصله من علوم الشريعة في تغيير تصوره عن العلم والاتجاه به وجهةً أخروية عملية فإن كثيرين منهم -بحكم الطبع أو بحكم ما حصلوه من علوم فلسفية وعقلية- قد غلب عليهم هذا أو ذاك، فبثوا في المسلمين علومًا ومعارف لا توافق علوم الإسلام، بل كثيرًا ما تناقض أصوله العقدية والعملية والأخلاقية. وقد أدىٰ شيوع هذا النوع من العلوم -بالإضافة إلى ما تسبب عن العوامل الثلاثة السابقة- إلى أن أصبح العلم في أحيان كثيرة يُطلب لذاته دون نظر إلى مضمونه أو غايته، ودون قصد للانتفاع به أو نفع الآخرين في دينهم ودنياهم، وقد كان لهذا -فيما يخص الأصول- ما بينته من آثار في العوامل الثلاثة السابقة[٢].

* * *

---

(١) لعل أكبر ما يؤكد ذلك ويقويه: أن المذاهب الفكرية الشاذة القائمة علىٰ المغالاة والإفراط في التقديس قد راجت في محيط الفرس، وأظهر مثال لهذا: شيوع التشيع في الوسط الفارسي أكثر من غيرهم وهو قائم علىٰ المغالاة.

(٢) وقد تضمنت الكتب المصنفة في تاريخ الفقه الإسلامي في مواضع كثيرة منها ما يؤكد مضمون العوامل الأربعة الأخيرة.

المبحث الثاني

مظاهر الجمود والعقم في علم أصول الفقه[1]

وهذه أيضًا تنقسم إلى عامة وخاصة، وقد تناولتها على النسق الذي بينته في مقدمة المبحث السابق.

وهاك أبرز تلك المظاهر:

(١) انقطاع الصلة بين المتأخرين وكتب أسلافهم، مما حرمهم علمًا نافعًا وزادًا عظيمًا[2]. وقد أدى ذلك إلى شيوع المادة العلمية التي جمعها المتأخرون، وسيطرتها على المناهج التعليمية، على ما فيها من قصور وضعف في جوانب شتى: كالاختصار إلى حد الإخلال والإبهام، والإسهاب إلى حد الإملال والحشو والخروج عن المقصود، وهجر الاستدلال على القواعد الأصولية إلا نادرًا... وغير ذلك من مظاهر الضعف التي اشتمل عليها هذا المبحث.

(٢) شيوع التقليد والتعصب في القضايا الأصولية نفسها، وخمود ملكة الابتكار والتجديد. وهذا امتداد طبيعي لما وقع للفقه من ذلك[3].

(٣) قلة العناية بعلم الأصول والتوفر عليه نتيجة القول بسد باب الاجتهاد، والاستغناء بحفظ مسائل الفقه عن النظر في الأدلة، وظهور بدعة التعصب المذهبي.

(٤) تسخير علم الأصول في خدمة المذهب الخاص الذي عليه الأصولي، دون التعامل معه على أنه قوانين عامة صالحة للتطبيق على النصوص الشرعية بعامة، والتعامل معها بصورة مباشرة، وجعل آراء الفقهاء مادة قابلة للمناقشة والعرض على تلك القوانين التي لم توضع في الحقيقة إلا لهذا الغرض. وهذا أحد الفروق بين الأصول عند الأولين والأصول عند المتأخرين.

---

(١) بعض هذه المظاهر متردد بين كونه سببًا أو مظهرًا وقد غلبت ما رأيته أظهر فيها.

(٢) وقد بينت قيمة هذا الزاد وخطره في خلال الحديث عن «العامل الرابع».

(٣) انظر: «التنظير الفقهي» (ص٣٩).

يقول العلامة أبو زهرة: «وإن المتعصبين لمذاهبهم وجدوا في بحوث علم الأصول والاستفاضة فيها ما يمكن أن يؤيدوا به مذهبهم ويوثقوا الاستدلال له»[١].

(٥) استقلال الأصول عن الفقه، وتميز طائفة الأصوليين عن طائفة الفقهاء، وذلك بعد أن كان من العسير أن يوجد أصولي غير فقيه أو العكس، على الأقل فيما عدا طريقة المتكلمين، وهذا في رأيي مظهر ضعف كما سيأتي بيانه مفصلاً في خلال الباب الثالث[٢].

(٦) ضعف العناية بالاستدلال على القواعد الأصولية إلا نادرًا، وقد انتقلت هذه العدوى من كتب الفقهاء إلى كتب الأصوليين؛ فأصبح الناظر في كتب الأصول يرى القواعد والأصول تورد تباعًا عارية عن الأدلة التي تثبت بها القاعدة، وإذا كان الحال كذلك فكيف يمكن التمييز بين الصحيح والسقيم والحق والباطل، بل كيف يكون علم معياري توزن به الآراء ويُعد مقياسًا للنظر في الأدلة- كيف يكون علم كهذا فقيرًا من الأدلة التي تقيم أصوله وتضبط أحكامه، تلك الأدلة التي هي بحق أصول عِلم الأصول؟!

(٧) غلبة الجانب النظري في كتب الأصول؛ بحيث لم تُعد الغاية عند كثير من المؤلفين هي خدمة الجانب التطبيقي المتمثل في الفقه، وبالتالي صارت كثير من مواد الأصول عقيمًا لا تنتج فقهًا، ولا يتأسس عليها عمل، بل صارت عبئًا على كتب الأصول كما سأبينه في المظاهر التالية، ولأقتبس هنا عبارة الدكتور الترابي، حيث ذكر أن علم الأصول «غدا علمًا نظريًا مجردًا يصلح للتأمل، ولكنه جاء عقيمًا منبتًّا عن الواقع الخصب بالحياة، ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقهًا أو يمارس اجتهادًا، هكذا كان مصيره في التاريخ، لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقه، بل يبس الفقه وتحجر من بعده إلا في أحوال

---

(١) «أصول الفقه» (ص ١٨).
(٢) الباب الثالث - الفصل الثاني.

أفلت المجتهدون فيها من المعهود الأصولي»[(١)].

(٨) التكرار والنقل المفرط في كتب الأصول، حتى يصل الأمر في أحيان كثيرة إلى تشابه العبارات أو تماثلها بين الكتب المختلفة، كما يلاحظ أن الأمثلة المضروبة لا تختلف من كتاب إلى آخر بغير زيادة أو نقصان في غالب الأحيان، وهذا كله جاء نتيجة قلة العناية والتعويل على علم الأصول بل سقوط الحاجة إليه بسقوط الاجتهاد، فصارت الأصول مادة ضعيفة الجدوى -أوشك أن أقول: عديمة الجدوى- إلا في تمرين الدارسين وتوسيع مداركهم، دون قصد تحكيمها في المادة الفقهية.

(٩) الميل إلى الاختصار المفرط أو الشرح المسهب، وكلاهما دليل على الضحالة والنضوب، وهذا قد رأيناه في كثير من العلوم كالفقه والبلاغة وغيرها.

(١٠) صعوبة النظر في كتب الأصول؛ فقد شاع بين الدارسين أن علم الأصول من أشد العلوم الإسلامية صعوبة وعسرًا.

والحق: أن العلم وإن لم يكن في الأصل مفرطًا في السهولة واليسر إلا أنه لم يكن على ما بدا عليه عند المتأخرين من هذه الصعوبة البالغة التي تضاعفت نتيجة أسباب عدة، وأهمها سببان:

- أحدهما: أن الأسلوب الذي يعبر به متأخرو الأصوليين صعب مغلق، تغلب عليه مسحة منطقية وصِبغة أشبه بصبغة أهل الكلام، والحق أن هذا لا تقتضيه طبيعة العلم أو تفرضه مصلحة راجحة في كثير من الأحيان، بل هو عائق كبير حال بين كثير من الطلاب والولوج إلى ثمراته.

- السبب الثاني: ضمُّ المتأخرين إلى الأصول مباحثَ لا تمت إلى العلم بصلة، ولا تحقق الغاية من الأصول، ولا تساعد على ذلك: كالمباحث

---

(١) محاضرة «منهجية التشريع الإسلامي» من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (ص ٦)، وينبغي التنويه هنا بأن الترابي وإن أصاب هنا في تشخيص الداء إلا إنه ليس بالضرورة مصيبًا فيما طرحه من علاج، بل الواقع أن أطروحاته في هذا السبيل فيها من الجنوح شيء كثير، والمعوِّل عليها كالمستجير مِن الرمضاء بالنَّار.

الكلامية، وكثير من المباحث اللغوية، ومباحث الأخبار وكيفية وصولها إلينا، وغير ذلك، مما أثقل علم الأصول وضاعف من حجمه ومن صعوبته بغير طائل أو جدوى.

(١١) افتقاد الطريقة المثلى في التعامل مع المصادر التي جمعت منها مادة علم الأصول، مما كان له أثر كبير في تمايز طريقة المتأخرين عن طريقة المتقدمين، سواء في المادة العلمية نفسها، أو في طريقة عرضها ومنهج البحث فيها، أو في الغاية التي يهدف إليها العلم والوظيفة التي يؤديها. وشرح ذلك كله هو ما تكفل به الفصل الثاني من الباب الثالث، حيث بينت آثار كل مصدر من المصادر التي استمد منها علم الأصول على كافة نواحي هذا العلم. ومن راجع ما أوردته هناك ظهر له أن هذا المظهر هو أكبر مظاهر الضعف وأبرزها وأوسعها تأثيرًا في علم الأصول من بدئه إلى منتهاه، بل إنه يتضمن في داخله جملة من المظاهر إذا ما عددنا تأثير كل مصدر من المصادر التالية مظهرًا قائمًا بذاته.

وما أوردته في الموضع المشار إليه يغني عن إعادته هنا لطوله وقلة الجدوى من تكراره، ولذا فسوف أقتصر هنا على إيراد الأقسام مع إشارة عابرة.

وحاصل ذلك: أن المصادر التي استمد منها علم الأصول أو تأثر بها تأثرًا ما يمكن تقسيمها على النحو التالي:

- أولاً: مصادر عدها متأخرو الأصوليين المصادر الأصلية للعلم، وهي عندهم ثلاثة:

١- علم اللغة . ٢- علم الفقه. ٣- علم الكلام.

ومن رجع إلى المواضع المشار إليها هنا تبين له أن هذه العلوم لم ينتفع بها على وجهها الصحيح، بل كثيرًا ما كانت عبئًا على كتب الأصول وسببًا في تطرق العقم والجمود إليه.

ثانيا: مصادر لم يصرحوا في كتبهم بالاستمداد منها، ولكن آثارها واضحة في كتبهم. وأهمها ثلاثة أيضًا، وهي:

١- علم المنطق. ٢- علم الحديث. ٣- علوم القرآن.

وإذا عدنا إلى ما أوردته عند تناول هذه المصادر وجدنا أن معالجة الأصوليين لما نقلوه عن هذه المصادر معالجة غير سديدة، بل إن الأمر يصل بنا -إذا ما رجعنا إلى ما يحقق غاية العلم ويسوق إلى تحصيل ثماره- إلى القول بأن الأصوليين ما كان لهم أن يتناولوها من الأصل.

* * *

المبحث الثالث
نتائج الجمود والعقم في علم الأصول

ثمة نتائج غير محمودة ترتبت على جملة ما أوردته من عوامل ومظاهر في المبحثين السابقين. وهذه النتائج هي نهاية ما وصل إليه علم الأصول، وما تسبب عن جموده وضعفه من آثار جسام تبرز لمن تأملها حجم الأضرار والمفاسد التي لحقت بالعلوم الإسلامية بصورة مباشرة، وعلى الأخص علم الفقه، وبالأمة الإسلامية نفسها على نحوٍ غير مباشر باعتبار ما للعلم وبخاصة علم الدين من آثار عظيمة في إقامة الأمة أو إسقاطها. وأهم النتائج المشار إليها ما يلي:

(١) من المعلوم أن الركود يجر إلى ركود، والضعف يستتبع ضعفًا ما لم يتدارك الله الأمة برجال ذوي عزائم وهمم يجددون لها ما اندرس من أمر دينها. ومع ندرة مثل هذا الصنف من الرجال -على الأقل فيما يخص علم الأصول- فلا جرم رأينا واقع الدرس الأصولي يمضي في مسيرة الضعف والركود من سيئ إلى أسوأ، باستثناء فترات قصيرة، بل باستثناء أفراد معدودين في كل عصر، هم الذين توجهت إليهم هذه الدراسة.

(٢) لم يعد لعلم الأصول دور يناسبه أو وظيفة مجدية كشأنه عند السابقين، فتقوقع علماؤه حول أنفسهم، وصار يدرس على أنه مادة تراثية، حتى ليصح تشبيه دارسيه بدارسي اللغات الميتة في زماننا، فَقَلَّت التآليف النافعة في هذا الفن.

(٣) انفضَّ كثير من الدارسين عن علم الأصول وحصل لهم صدود كبير عنه لفرط صعوبته مع قلة جدواه؛ حيث لا يوجد واقع اجتهادي يناسب المادة الأصولية. وهذا بالطبع يحجب عن العلم روح النمو والتجديد التي تنشأ من تداول العقول السديدة له وكثرة المباحثات والمطارحات.

(٤) كما كان لجمود الفقه وتأخره دور في القعود بعلم الأصول، فقد كان لعلم الأصول دور مقابل في ترسيخ الضعف والتدهور الذي مُنِي به علم الفقه، وحيث إن العِلْمين يدوران في فلك واحد، فهما يتبادلان التأثير والتأثر قوة وضعفًا.

وقد تجلى هذا الضعف والجمود الفقهي في العناية بتحرير أقوال الأئمة ونقولهم سندًا ومتنًا، مع الإعراض عن النظر في النصوص قصورًا أو كسلاً، حتى لو بدت مخالفة لقول الإمام المتبوع. وفي هذا غاية التردي والنكوص عن المنهج السديد، وفيه قلب للأمور وانحراف عن الجادة، فبعد أن كانت قاعدة الأولين: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»[1] إذا بقاعدة المتأخرين التي وردت على لسان أحد كبارهم: «كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ»[2].

ولا شك أن التناقض بين الفريقين بين جلي، ولو كان علم الأصول مُتبوِّئًا مكانته قائمًا بدوره لكان له أعظم يدٍ في انتشال الفقه من حضيض التقليد.

(٥) انبتت الصلة انبتاتًا شبه تام بين الجهد الأصولي والجهد الفقهي، وهذه قمة المأساة، بل إن البقية الباقية من القواعد الأصولية الدائرة في كتب الفقهاء إنما يتداولها الفقهاء بينهم منذ أزمان طويلة، وهي إحدى الآثار المتخلفة عن عصور القوة التي كان الأصولي فيها هو الفقيه، والفقيه هو الأصولي، فلما وجد متأخرو الفقهاء هذه القواعد في كتب أئمتهم جعلوا يتناقلونها فيما بينهم دون رجوع إلى كتب الأصول التي هي مظانها الأصلية.

(٦) اجترأ كثير من القاصرين والمغرضين على شرائع الإسلام وحدوده، ودأبوا يفتاتون عليه، يحرمون حلاله، ويحلون حرامه، دون ضابط أو رابط

---

(١) وهذا قول الشافعي -رحمه الله-، وقد ورد نحوه عن غير واحد من الأئمة كمالك وأبي حنيفة وغيرهم. وقد أورد السبكي هذه الأقوال في رسالته: «معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي» «مجموعة الرسائل المنيرية» (٩٨/٣) وما بعدها.

(٢) وهذا قول أبي الحسن الكرخي. انظر: «تاريخ التشريع» للخضري (ص ٢٣٦).

ودون أهلية للنظر والاجتهاد، وذلك في غيبة أصول الفقه التي أصبحت مادة أثرية تدرس للتبرك، أو الزينة، أو توسيع المدارك، فإن ارتقى دارسها اتخذها وسيلة لتقرير المذهب دون أن تنتج عملاً أو يلزم عنها تطبيق.

ونحن نلتقي في زماننا هذا بصنفين من هؤلاء المتطفلين على الشرع الكريم كتابًا وسنة، يفسران نصوصهما عن هوًى أو جهل أو كليهما معًا بما يئول إلى تحريف الأحكام عقدية وعملية، وما ذلك كله إلا لغيبة القواعد والضوابط العامة للاستنباط، وعدم اتخاذ العلم الصحيح بداية ومنطلقًا.

أما عن أول هذين الصنفين: فهم جماعات التكفير المعاصرة على اختلاف أنواعها، تلك التي تزعَّمها قوم قرءوا الكتاب ونظروا في السنة دون أن يملكوا مفاتيح النظر التي في مقدمتها أصول الفقه، ودون أن يحَصِّلوا ضوابط الاستنباط والجمع بين ما ظاهره التعارض من نصوص الشريعة، والتوفيق بين الأدلة المختلفة في المسألة الواحدة، على أنهم عرفوا مفتاحًا واحدًا للنظر في النصوص، ألا وهو الجرأة الزائدة، والتبجح الظاهر، والحماسة المفرطة، فكانت نتيجة ذلك كله أن وقعوا في الغلو، وسقطوا في أوحال التكفير، وشقُّوا عصا الأمة، حتى سُمُّوا: «خوارج العصر» بل هذه الصفة -وهي استنباط الأحكام بغير أهلية النظر في تبجح واقتحام- هي من أكبر الصفات التي تجعل بينهم وبين الخوارج شبهًا .. بل نسبًا.

- والصنف الثاني: هو طائفة من الهواة، أخذوا من المعارف الشرعية بنصيب، واطلعوا على بعض ما اتفق لهم من مصادر الثقافة الإسلامية، دون أن يحكموا وسائل التمييز بين الغث والسمين على نحو ما يحسنه الباحث المتخصص، وذلك أن اختصاصهم كان بعيدًا عن علوم الشريعة بعدًا ظاهرًا، وكان الأمر يهون ويحتمل لو أنهم عرفوا حدودهم فلزموها، وناقشوا نقاش المسترشد المستبصر لا نقاش الخبير البصير بالأمر، ولكن الخطب الفادح والمصاب الذي ما زالت آثاره وويلاته قائمة أن هؤلاء -لأمرٍ ما ولشيء يراد- تصدروا مجالس العلم، ووجدوا من يدعمهم ليتناولوا أدق مسائل الدِّين

الإسـلامي وأجلَّهـا لا يحـول بينهم وبين ذلـك أحـد، محتكمين في ذلـك إلى العقـل وحـده، حيـث خلـت أيـديهم -أو كـادت- مـن الأدلـة الشـرعية النقليـة ومـن قواعـد النظـر فيهـا، وجعلـوا ينـاطحون حملـة الشـريعة وأسـاطينها، وينـازعونهم اختصاصـهم، فيثبتـون وينفـون، ويقبلـون ويعترضـون، ويتبـوءون منافـذ الـرأي المقروءة والمسموعة والمرئية، ليفسدوا على الأمة أمر دينها الذي أصبح نهبًا مشاعًا وكلأً مستباحًا، كل هذا تحت اسم: «مفكرين إسلاميين»، وما أكثر ما يفترون على الله باسم «الفكر الإسلامي» و«التدين المستنير» حتى يحرموا حلالاً، ويحِلُّوا حرامًا، ويخرجـوا علـى الأمـة بـدين غـير الـذي أنزلـه رب العـالمين، فحسبنا الله ونعم الوكيل في أولئك الأدعياء.

ويلحق بهؤلاء بعض المستشرقين الذين استرسلوا على سجيتهم وحكموا في شرائع الإسلام بغير قواعد الإسلام، وإنما بقواعدهم هم، حيث لم يجدوا قانونًا حيًّا قوي الحرمة يحول بينهم وبين مقاصدهم، وأعني بالقانون: علم أصول الفقه، وأعني بكونه حيًّا: سلامته من آفات الجمود والعقم التي أصبح بها علم الأصول جسمًا بلا روح.

ورغـم أن هنـاك أسـبابًا كـثيرة وراء ظهـور هـؤلاء وهـؤلاء وتمكـنهم، إلا أن توهمهم أن باب الاستنباط مفتوح لكل أحد بلا ضابط ولا رابط كان من أعظم دوافعهم إلى تقحم هذا السبيل، على أنهم إذا ما حوججوا بالضوابط الشرعية والأصول الاستنباطية لعرفوا ولعرف من وراءهم أن ثمة نورًا من العلم لا تطفئه أفواههم، وأن الله متم نوره ولو كانوا كارهين.

* * *

الفصل الثاني

التجديد الحقيقي ومدى الحاجة إليه

مدخل

في هذا الفصل نتناول مبحثين متكاملين يترتب اللاحق منهما على السابق وهما:

* المبحث الأول: في بيان أن تجديد علم الأصول ضرورة لازمة.

وهو إجابة لأول سؤال يطرأ على بحثنا، وهو: هل علم الأصول بحاجة إلى تجديد أصلاً؟

* المبحث الثاني: في تحقيق المعنى الصحيح للتجديد، والفَرق بين التجديد والإفساد.

فبعد أن تثبت الحاجة إلى التجديد يأتي السؤال التالي: ما المراد بالتجديد، وكيف نأمن الوقوع في العبث والإفساد تحت دعوى التجديد؟ وفي هذا المبحث جواب هذا السؤال.

* ثمة سؤال ثالث يترتب على ما قبله، وهو: ما السبيل الذي سلكتموه في النهوض بهذا العلم، وما هي خطتكم لتجديده؟

والجواب عن هذا السؤال متضمَّن في موضعين من هذه الدراسة:

أحدهما: ما جاء في المقدمة في الفقرة رقم (٦) في الكلام عن منهجي في البحث.

والثاني: الفصل الأول من الباب الثالث، وعنوانه: «أسس المنهج المقترح للنهوض بالدراسة الأصولية».

ولولا ما ورد في هذين الموضعين لكان الواجب أن نجيب عن هذا السؤال في هذا الموضع من البحث، وتحاشيا للتكرار رأينا أن نقتصر هنا على التنويه بذينك الموضعين.

وهذا الفصل بمبحثيه مكمل لمقصود الفصل السابق، وهو التهيئة والتوطيد لما يهدف إليه البحث من نقد وتجديد وإصلاح في منهج الدراسة الأصولية وما يتفرع عنه من مادة علم الأصول ومضمونه، ومن الله نستمد العون.

المبحث الأول

بيان أن تجديد علم الأصول ضرورة لازمة[1]

سبق أن ذكرنا في المقدمة إشارات مهمة تتعلق بما يفرضه واقع علم الأصول من ضرورة إعادة النظر فيما بين أيدينا من تراث أصولي، والعمل على تقريبه وتيسيره، بما يغني عن تكراره هنا.

وإن أدنى مقارنة بين مادته القائمة وغايته المقصودة لَحَريةٌ بأن تكشف في أول وهلة عن أن هذه المادة بصورتها التي هي عليها، وبالمنهج الذي يحكمها، وبالصياغة التي صيغت بها، وبالمصادر التي استمدت منها -لا تحقق بصورة مقبولة الغاية الأصيلة التي من أجلها كان علم الأصول. وإذا كان هذا هو ما انتهى إليه نظرنا في هذه القضية، فإننا سنسلك في تقريره ثلاثة مسالك، وهي:

المسلك الأول: بيان الحاجة إلى التجديد من خلال السياق التاريخي المجمل لعلم الأصول.

المسلك الثاني: ذكر جملة الأسباب الموضوعية التي تؤكد الحاجة إلى التجديد.

المسلك الثالث: عرض شهادات المحققين من الأصوليين في القضية المطروحة.

وما أطلنا في تقرير هذه الحقيقة بهذا الفصل إلا لأن الأمر قد يكون مفاجأة في حق كثير من القراء؛ لما شاع من أن أصول الفقه علم محكم لا يتطرق إليه خلل، بل هو ميزان الخطأ والصواب فكيف يعقل نقده؟! وتلك مقولة لا تصمد أمام الحقائق العلمية والتاريخية التي تضمنها هذا المبحث.

* * *

(١) وقد قدمنا المبحث الخاص ببيان الحاجة إلى التجديد على الكلام عن حقيقة التجديد نفسه -رغم أن عنوان الفصل يشي بعكس ذلك- لأن السؤال الأسبق إلى الذهن هو: هل نحن بحاجة أصلاً إلى تجديد؟ فإذا تقررت تلك الحاجة جاء السؤال المرتب عليه: ما هو هذا التجديد، وكيف السبيل إليه؟.

أولاً: السياق التاريخي المجمل لعلم الأصول

لا يكاد ينفك تاريخ الأصول عن تاريخ الفقه، وإن كان بينهما عموم وخصوص وجهي، حيث يلتقيان في طريق طويل، مع أن لكلٍ منهما انعطافاته الخاصة، ولهذا كثر أن يجري التأريخ لهما مجرًى واحدًا.

○ وأول من اجتهد بعد النبي ﷺ هم فقهاء الصحابة، ومن أكثرهم فتيا: عائشة، وعمر، وعلي، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، رضي الله عنهم أجمعين.

وقد كانت سبل الاستنباط -وهي التي اصطلح عليها باسم أصول الفقه- متحققة فيهم على خير وجه: فلسان القرآن والسنة لسانهم، وروايتهم للسنة مشافهة دون واسطة، وأسباب النزول هي وقائعهم وحوادثهم، وأسرار الشريعة ومقاصدها حاصلة لهم بمخالطة النبي ﷺ، فإذا اجتمع مع هذا كله -وقد اجتمع- نور البصيرة، وصفاء الذهن، وعلو الهمة، والصدق في الطلب، والإخلاص في القصد، ثم المدد الإلهي بالتعليم والتفهيم -فما بعد ذلك غاية تُؤَمّ، ولو قلنا: إن حقيقة أصول الفقه ولبَّها حاصلة في قلوبهم بهذه الأسباب لم نحتج إلى إقامة الدليل؛ إذ لو كانت فتاويهم مرسلة غير منضبطة على قوانين نظرية متينة لكان المُفْتُون من الصحابة يعدون بالألوف[1] مع أن الواقع أنهم قليل محصور، ولكان رواة الحديث كأبي هريرة الذي هو أكثر الصحابة رواية أخص بالفقه من زيد بن ثابت وابن عباس مع أن الواقع عكس ذلك.

○ ثم يأتي عصر التابعين، ولا ريب أن بين العصرين نوع تداخل، فإن كبار التابعين يقاربون في العمر صغار الصحابة، وقد التقوا معهم في الأخذ عن

---

(١) فقد بلغ مجموع من رأى النبي ﷺ وسمع منه زيادة على مائة ألف صحابي من رجل وامرأة. ذكره الحافظ ابن حجر عن علي بن أبي زرعة الرازي. انظر: «الإصابة في تمييز الصحابة» (٣/١).

الصحابة الكبار، وعلى هذا فقد تسرب إلى التابعين -وخاصة أكابرهم- كثير من السمات التي ذكرناها عن الصحابة، إن كانوا أدنى منهم سليقة وأقل إحاطة بمرامي الشريعة وحقائق التنزيل، إلا إنهم أقرب إلى السداد والرشاد من كل من جاء بعدهم. ونهجهم في الاستنباط أشبه ما يكون بنهج الصحابة، ومن أشهر فقهائهم: سعيد بن المسيب بالمدينة، والحسن وابن سيرين بالبصرة، وعطاء ابن أبي رباح بمكة، وطاوس باليمن، وإبراهيم النخعي بالكوفة، وغيرهم، رحمهم الله، وفي هذا العهد أمر عمر بن عبد العزيز بجمع السنن وكتابتها، وقد كان لهذا أثره في حركة الفقه والاستنباط.

❍ ثم بَعُدَ العهدُ بزمان النبوة، واختلط العرب بغيرهم من الفرس والروم، وترجمت كتب اليونان، فاستعجم كثير من العرب وضعفت سليقتهم، ولما كانت اللغة العربية هي مفتاح فهم الكتاب والسنة والاستنباط منهما، وكانت القواعد النحْوية لا تفي ببيان مناحي الدلالات اللفظية في القرآن والسُّنة فقد برزت الحاجة إلى وضع قوانين للاستنباط الفقهي أخص وأدق من القوانين اللغوية العامة، وقد كان قدر من تلك القوانين قد تبلور في أذهان الفقهاء بمرور الزمان، ثم آلَ الأمرُ بتلك الحصيلة إلى تكوُّن مادة الدلالات اللفظية التي تُعد أكبر مادة في كتب الأصول، وهي من أهمها وأعظمها أثرًا[1]، وكذلك برزت حاجات أخرى أدت إلى تكوُّن المواد المتعلقة ببقية أركان علم الأصول.. والحاصل أن الحاجة إلى علم الأصول برزت في ظل قصور أهل العصور التي تلت عصر الصحابة والتابعين عن بلوغ الملكة التي كان عليها الأولون، فكانت أصول الفقه هي السبيل إلى تعويض هذا القصور.

❍ وفي إطار الحاجة إلى مقررات على الأصول نجمت الحاجة إلى تدوينه، وقد اختار الله لهذا الإمامَ الشافعي رَحِمَهُ اللهُ (ت ٢٠٤) حيث تواتر العلماء

(١) انظر في بيان منزلة مبحث الدلالات اللغوية في علم الأصول وتميزه عن البحوث اللغوية الخالصة: «المنهج في علم أصول الفقه» للدكتور عبد الحميد مدكور (ص ٣٦-٣٦).

على القول بأنه أول من أفرد هذا الفن بمؤلف جامع، وذلك في رسالته المعروفة[١]، وإن كان هناك أقوال أخرى غير مسلَّمة لعدم قيام الدليل عليها[٢]، وقد اختصت الرسالة بالسلامة المنهجية، والدقة العلمية، والقصد إلى مرامي العلم الحقيقية، ومجانبة الحشو والفضول العلمي، ومراعاة المقاصد الشرعية، وإقامة الأدلة النقلية والعقلية على المسائل الأصولية، وكثرة التطبيقات والشواهد، ورد شبهات المخالفين، مع الجزالة في العبارة والقصد إلى الإبانة[٣]، ومن هنا استحق أن يوصف الشافعي بأنه «أول من وضع مصنفًا في العلوم الدينية الإسلامية على منهج علمي بتصنيفه في أصول الفقه»[٤].

○ وبعد عصر «الرسالة» للشافعي على مدى قرن أو أكثر والتأليف الأصولي يدور في فلك الرسالة موافقةً أو معارضةً أو شرحًا[٥]، وقد لوحظ أن شراح الرسالة منهم متكلمون وفقهاء[٦]، مما يدل على اعتدال نهجها وأنها لا تنحاز إلى أي من الفريقين، وإنما هي معيار صحيح للنظر في الأدلة.

هذا هو نعت الأصول في معظم القرنين الثالث والرابع، حيث لم يشهد العلم فيهما تطويرًا يذكر، ويستثنى من هذا ما كتبه القاضيان: أبو بكر الباقلاني الأشعري (ت ٤٠٣ هـ)، وعبد الجبار الهمداني قاضي المعتزلة (ت ٤١٥هـ) اللذان كانا عمدة

---

(١) انظر طائفة من أقوال العلماء في تقرير ذلك في «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (٢٣٢-٢٣٥).

(٢) فقد ناقش العلامة أبو زهرة الشيعة في قولهم بأن الإمام محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق هما أول من أسس علم الأصول. انظر: «أصول الفقه» (١٥، ١٦)، كما ناقش الأستاذ مصطفى عبد الرازق القائلين بأن الواضع هو أبو يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة. انظر: «تمهيد لتاريخ الفلسفة» (٢٣٥، ٢٣٦).

(٣) بهرت منهجية الإمام الشافعي الباحثين في عصرنا وخصها كثيرون بالدراسة. ومن هؤلاء: الأستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه «التمهيد» (ص ٢٢٩ - ٢٤٩)، والعلامة محمد أبو زهرة في كتابه «الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه»، والدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في كتابه «منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي..».

(٤) «تمهيد لتاريخ الفلسفة» (ص ٢٣٢).

(٥) انظر: «تمهيد لتاريخ الفلسفة» (٢٤٥).

(٦) سيأتي بيان مفصل للمآخذ على كلا الطريقتين: طريقة المتكلمين وطريقة الأحناف في الباب الثالث - الفصل الثالث.

من جاء بعدهما من الأصوليين فيما كتباه[1]، هذا فيما يتعلق بما عرف بطريقة المتكلمين، وهي التي سار عليها معظم الشافعية والمالكية والحنابلة.

ولقد كان للقاضي الباقلاني أكبر الأثر في تأسيس الطريقة الكلامية في أصول الفقه في أوساط أهل السُّنة والأشاعرة، ولعله سلك هذا المسلك مناقضة للمعتزلة الذين سبقوه في ذلك، وقد خالف بذلك نهج الشافعي ونهج الأحناف جميعًا بخلطه مسائل أصول الفقه بمسائل الكلام[2]، وقد تبعه على ذلك أكثر الأصوليين الذين جاءوا بعده[3].

وأما التطوير الذي شهدته الطريقة الأخرى وهي طريقة الأحناف التي اشتهر بها الأحناف فقد كان على يد الإمام أبي زيد الدَّبُوسي (ت ٤٣٠هـ) في كتابيه: «تقويم الأدلة» و«تأسيس النظر»، ففيهما توسع وتفصيل عما سبقهما من كتب الأحناف[4].

ومنذ القرن الرابع وضع المتكلمون «أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الأحناف»[5].

وقد انتحى كل من الفريقين المشار إليهما -أعني: المتكلمين والأحناف- بأصول الفقه وجهة بعيدة عن منهج الشافعي في الرسالة:

فالمتكلمون خاضوا في هذا العلم على نهجهم، وألبسوه لباسهم، فغلب عليه التجريد والبحث النظري الذي لا يتغيًا ممارسة الفقه الذي هو غاية علم الأصول، ولذا لم تكن مقررات المتكلمين صالحة تمامًا لتهيئة الفقيه الحق، هذا مع تعسيرهم الدراسة الأصولية بصياغاتهم الكلامية وتطرق مصطلحاتهم الخاصة إلى علم الأصول.

---

(١) انظر بحث د. طه العلواني - مصدر سابق (ص ٢٣).
(٢) «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين» (ص ١٢).
(٣) «المصدر نفسه» (ص ١٦)، وقد أورد قبلها صفحات في ذكر الأصوليين الذين تأثروا بالباقلاني.
(٤) المصدر نفسه (ص ٢٦).
(٥) «تمهيد لتاريخ الفلسفة...» (ص٢٤٩).

والأحناف كان لهم طريقة أخرى تباين هؤلاء وتخالف نهج الشافعي في آنٍ واحد، فإذا كان الشافعي يهدف بالأصول إلى تكوين الفقيه المجتهد فإن طريقة الأحناف هدفت بالأصول إلى دعم المذهبية وتسويغ التقليد، فصار هَمُّ أصحابها الدفاع عن أصول أئمتهم في كل ما ذهبوا إليه، ويطول المقام لو ذهبنا نستقصي الانحرافات المنهجية عن طريقة الشافعي في كلا هذين المنهجين.

○ وفي القرن الخامس خطا علماء الأصول خطوات مكملة لما سبقها، حتى تمهد علم الأصول وتميز و«تكامل نموه، واتضحت مباحثه، وانحصرت مسائله»[1]، وممن كانت لهم يد طولى في هذا العمل: الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ) وهو المعني بكتب القاضي الباقلاني، والغزالي (ت ٥٠٥هـ) صاحب «المستصفى»، وهما شافعيان، وأبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ) الذي عني بكتب القاضي عبد الجبار، وأبو إسحاق الشيرازي مؤلف «التبصرة» و«اللمع»، والقاضي أبو يعلى الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ) صاحب «العُدَّة»، وفخر الإسلام البَزْدَوي الحنفي (ت ٤٨٢هـ) مؤلف «كنز الوصول»، والسَّرخسي الحنفي (ت ٤٢٣هـ) وله «أصول السرخسي».

وليس المراد بتكامل نمو علم الأصول أنه تكاملٌ منهجي وفَّى بالغرض منه، وإنما المراد هنا: تبلور الصورة الكلية التي يشار إليها بمصطلح «أصول الفقه»، وهذا لا ينفي أن كثيرًا من الكتب التي جاءت بعد الشافعي -إن لم نقل أكثرها- لم تمضِ في الطريق الذي اختطه الشافعي، كما ذكرناه في نقد طريقتي المتكلمين والفقهاء، ولذا تميز في هذا العصر أئمة أفذاذ خرجوا عن السمت الغالب على العصر، ونأوا عن هاتين الطريقتين اللتين استولتا على علم الأصول، فهم مجددون لهذا العلم باعتبار أنهم دنوا من طريقة الشافعي التي هي الطريقة المثلى لهذا الفن، ومن هؤلاء: الإمام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الذي شبهه العلامة عبد الرزاق عفيفي بالإمام الشافعي في نهجه الأصولي وإن كان

---

(١) بحث د. العلواني مصدر سابق (ص ٢٧).

لا يسويه به[1]، ومن هؤلاء أيضًا: الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ)، والإمام أبو مظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، والإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

وإن كنا نشهد أن علم الأصول حتى ذلك الوقت كان ما يزال بصفة عامة ينبض بالحياة وتتداوله عقول حرة تبحث وتستدل وتأخذ وتدع وتقرر وتناقش.

○ «وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص، وشرح، ووضعٍ له في قوالب مختلفة»[2] وانفرد بالوجود في ساحة التأليف الأصولي في القرون التالية ذانِك النهجان العقيمان: نهج المتكلمين، ونهج الفقهاء، ومهما تأملت في كتب الفريقين قلَّ -أو امتنع- أن تجد كتابًا حذا فيه مؤلفه حذو الشافعي في «رسالته»: بأن يقصد بكتابه بناء الفقيه الحق الذي يتعامل مع الأدلة بنفسه، وقد شذ عن ذلك السيل من المؤلفات الأصولية قليل من الكتب التي استحق أصحابها أن يوصفوا بأنهم مجددون في هذا الفن، ومن هؤلاء: الإمام عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، وتلميذه الإمام القرافي (ت ٦٨٤هـ)، وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨)، وتلميذه الإمام ابن القيم (ت ٧٥٢هـ)، والإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ).

○ وإذا كنا لحظنا في علم الأصول في القرن الخامس وما قبله نوع تحول عن وجهته بظهور طريقتي المتكلمين والفقهاء، ثم لمسنا في القرون التالية سيطرة هذين النهجين على كتب الأصول وما غشي هذا العلم من جمود من جراء ذلك، وذكرنا في كلا الموضعين بعض الأفذاذ الذين خرجوا عن إسار عصورهم وبثوا روحًا جديدة في هذا العلم -إذا كان هذا ما لحظناه من قبل فإننا نذكر هنا أن نهاية الانحدار في هذا الفن تبتدئ من القرن العاشر وتمتد إلى مطالع عصرنا، حيث «أُعلن أنه لا يجوز لفقيه أن يختار ولا أن يرجح، وأن

(١) انظر: مقدمة الشيخ عبد الرزاق عفيفي لكتاب «الإحكام» للآمدي ص(ج).
(٢) مقدمة الشيخ عبد الله دراز لكتاب «الموافقات» (٦/١).

زمن ذلك قد فات، وحيل بين الناس وبين كتب المتقدمين»[١].

كذلك نستثني هنا أيضًا طائفة من الأصوليين قصدوا أن يردُّوا علم الأصول إلى وجهته الأولى، ونذكر منهم: الإمام الدهلوي (ت ١١٧٦هـ)، والصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، والشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ)، والسعدي (ت ١٣٧٦هـ)، والشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، وأبا زهرة (ت ١٣٩٥هـ).

○ هذا، ومن الحري أن نذكر أن دراسة هذا الفن -أصول الفقه- قد انتعشت بين طلبة العلم في السنوات الأخيرة، واعتنى الدارسون والباحثون بالكتابة والتحقيق في هذا العلم[٢]، وقد اتسمت هذه الكتب بتحرير القواعد الأصولية ودراستها بتمحيص وإتقان وبُعْد عن التعصب المذهبي، كما اتسمت بصياغتها بأسلوب سهل وعبارة واضحة، وقد تجردت هذه الكتب عن الشوائب التي لحقت بعلم الأصول: من إغراق في التأثر بالمنطق الأرسطي، وتعمية في فهم العبارات، وتقليد للمذهب، ومناصرة لما قرره الإمام من قواعد»[٣] ومع ذلك لم تصل تلك الدراسات بأصول الفقه إلى صورتها المُثْلَى كما سيتبين في موضعه من الدراسة.

وهذا السياق التاريخي الموجز الذي أوردناه في صيغة نقدية يوقفنا على مدى ما يقتضيه الحال من إعادة النظر في مضمون علم الأصول مادة ومنهجًا، شكلاً وموضوعًا، فقد بدا لنا أن الجمود مصاحب للعلم منذ وقت مبكر، وليس في القرون المتأخرة فحسب، وهذا أمر طبيعي، حيث إن موجبات الجمود قديمة أيضًا، فإن القول بسد باب الاجتهاد -وهو من أهم أسباب ذلك- يرجع إلى القرن الرابع، وقد عُلم أن الاجتهاد هو العلة الغائية لعلم الأصول، ولذا فإن الكلام في الأصول مع تعطيل الاجتهاد عبث لا مسوغ له، وهذا حكم قاسٍ لولا أنه صحيح.

---

(١) «تاريخ التشريع» للخضري (ص٢٦٧).

(٢) انظر: «المسائل المشتركة..» للدكتور محمد العروسي (ص ٢٠).

(٣) «علم أصول الفقه...» للدكتور عبد العزيز الربيعة (ص ٢٢٩).

ثانيا : الأسباب الموضوعية التي تؤكد الحاجة إلى التجديد

ثمة أسباب موضوعية كثيرة تؤيد ما ذهبنا إليه في هذا المبحث من ضرورة تجديد علم الأصول وتقويم مساره، وهاك أهمَّ الأمارات أو الأسباب التي تدل على ما نذهب إليه:

١- أن مجموع ما تضمنه الفصل السابق بكامله عن أسباب الجمود والعقم ومظاهرهما ونتائجهما لَهُوَ من أقوى الدلائل على مسيس الحاجة إلى مراجعة المادة الأصولية القائمة، وحسبي هنا مجرد الإحالة إلى البنود الكثيرة التي احتواها ذلك الفصل، ولولا توقي التكرار لأوردت كثيرًا من تلك البنود باعتباره أمارة خاصة على ما نذهب إليه، بل الحق أن الفصل السابق برمته يُعَدُّ إثباتًا لضرورة التجديد على أكمل وجه، وحسبنا هنا أن نحيل إليه.

٢- صلب الرسالة نفسه وعمودها المتمثل في الباب الثاني والثالث بما تضمناه من صور واقعية من مادة العلم نفسها، وبما يكشف عنه التحليل العلمي والنقد المصنف من ضرورة التخلي عن مباحث كثيرة أثقلت كاهل علم الأصول، وفي الوقت نفسه: ضم مباحث إلى علم الأصول خلت منها معظم تصانيفه مما هو أحق وأجدى من كثير من مباحثه المعروفة. وهذا السبب أيضًا ينحلُّ عند التفصيل إلى أسباب كثيرة تناثرت في طيات البابين الثاني والثالث تؤكد جميعًا على ضرورة التجديد المنشود.

٣- ومن الأسباب الداعية إلى التجديد: أن ثمة مسائل كثيرة في علم الأصول هي في الحقيقة حشو لا طائل منه، ومع ذلك تطابق الأصوليون على خلطها بهذا العلم، حتى إن أبا حامد الغزالي مع انتقاده لبعض ما ورد في كتب الأصول من ذلك رجع فقال: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نُخْلي هذا المجموع عن شيء منه (هكذا!)؛ لأن الفطام عن المألوف

شديد..»[١] إلى آخر ما قاله، ولذا ذهبت دعوته هباءً لأنه كان أول من خالفها، هذا على حين وجدنا الشاطبي قويًّا في دعوته إلى تنقيح الأصول من الفضول؛ حيث قرر أن كل مسألة في الأصول لا ينبني عليها عمل فلا يصح الخوض فيها[٢]، ثم إنه أتبع القول بالعمل فذكر أمثلة لما يجب نفيه من الأصول، وأخلى كتابه «الموافقات» -أو كاد- من مثل تلك البحوث التي لا ثمرة منها، ولاشك أن القيام بهذا التنقيح هو نوع من التجديد الذي لابد منه.

٤- ومن دواعي التجديد أيضًا -وهو عكس السبب السابق-: أن المادة الأصولية تفتقر إلى مسائل وبحوث كثيرة ذات خطر وأثر عظيم في تحقيق الغاية الحقيقية لهذا العلم كما حققناه في البابين الثاني والثالث، وحسبي هنا أن أشير إلى القائمة الواردة آخر الكلام عن ابن تيمية[٣] والأخرى الواردة في الكلام عن الشاطبي[٤]، حيث ذكرت عشرات العنوانات الجياد التي هي من أهم مهمات هذا العلم، وقد رأينا كم هي مواد واسعة وغنية، ومع ذلك لا تُعَدُّ من أصول الفقه التقليدية لخروجها عن معهود كتب الفن.

وإذا أردنا هنا أن نضرب مثلاً لتلك البحوث فحسبنا أن نشير إلى مقاصد الشريعة التي عدها الشيخ دِرَاز ثاني اثنين هما ركنا الاستنباط لأحكام الشريعة، وذكر أن الأصوليين أغفلوا هذا الركن إغفالاً «مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى»[٥]. ونحن في هذا المثال أمام اختيارين لا ثالث لهما:

إما أن نوافق ما قرره الأئمة المحققون كابن تيمية وابن القيم والشاطبي وغيرهم من أن مقاصد الشريعة هي من أهم مفاتيح فهم الشريعة، وهذا ينبني عليه ما استنكرناه على كتب الأصول من تغافلٍ عن هذا الأصل العظيم.

---

(١) «المستصفى» (١/١٥).
(٢) انظر في تفصيل ذلك ما جاء في المقدمة (١/٤٦ - ٧٧، ٩١).
(٣) انظر: المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الثاني - الخاصة (١٦).
(٤) انظر: المبحث الخامس من الفصل الثاني من الباب الثاني - الخاصة (١١).
(٥) انظر: مقدمة الموافقات للشيخ عبد الله دراز (ص٥).

وإما أن نقول: إن مقاصد الشريعة شيء ثانوي يمكن التغاضي عنه، وهذا هو السبيل لتبرئة ساحة البحث الأصولي إن كان الأمر مجرد تبرئة وتسويغ.

وإن كنا -عن قناعة وثقة- نؤثر الخيار الأول الذي يتأسس عليه ضرورة النهوض بعلم الأصول بالاستكثار من المواد الخصبة وتنحية المواد الجدباء(١).

٥- ومن أهم موجبات التجديد ما اتصف به منهج التأليف الأصولي من عقم ودوران حول الذات بسبب سيطرة نهجين عقيمين لا محيد عنهما على كتب الأصول، هما نهج المتكلمين (أو الشافعية)، ونهج الأحناف (أو الفقهاء). وكلا الطريقتين تسيران في اتجاه بعيد كل البعد عما أسسه الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في رسالته المجيدة، كما ذكرنا طرفًا منه في السياق التاريخي السابق، وكما سيأتي تقريره في المآخذ التفصيلية على كلا المنهجين في الباب الثالث حيث بينت أن إثمهما أكبر من نفعهما.

٦- ومن دواعي التجديد أيضًا: أن الأصول مهاد الفقه ومدخله، ولما كان الفقه بحاجة إلى تجديد كما أجمعت عليه -أو كادت- كلمة الدارسين فلا جرمَ كانت الأصول كذلك، ثم لماذا لا تكون المادة الأصولية القائمة هي نفسها من أسباب الجمود الفقهي؟! كيف لا وهي في غالب الأحوال لم تكن تقصد إلى تكوين الفقيه المجتهد بقدر ما كانت تهدف إما إلى دعم المذهبية وتقرير التقليد كما جرت عليه طريقة الأحناف -أو طريقة الفقهاء- في التأليف الأصولي، وإما إلى البحث الحر المرسل الذي لا يتغيا التطبيق ولا يدرج في مراقي الفقه كما سارت عليه طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي.

وهاهنا عملان ينتظران المجدد:

أحدهما إيجابي: وهو وضع مادة تنظيرية توصل لمنهج سديد في تجديد

---

(١) وقد طرحنا تصورنا فيما يتعلق بهاتين النقطتين في الفصل الثاني من الباب الثالث، وذكرنا ثمّ قائمة بما ينبغي إضافته لعلم الأصول وقائمة بما ينبغي اطراحه، كما بينا العلاقة بين قصور المادة الأصولية وبين ضياع الغاية الحقيقية والوظيفة التي أنيطت بهذا العلم عند الأئمة الأولين.

الفقه وتقويم مساره[١]، ونرى أن مثل هذه المادة هي في ذاتها مادة أصولية وليست فقهية، لأن أي عمل منهجي تأصيلي يتعلق بالفقه هو من اختصاص علم الأصول، وبهذا يكون الأمر موكولاً إلى أهله بعيدًا عن السطحية والارتجالية في المعالجة.

والآخر سلبي: وهو اطراح كل ما من شأنه أن يحول بين علم الأصول وبين تحقيق الغاية الحقيقية منه، وهي بناء الفقيه الحق، فثمة مواد عقيمة بَرهَنَّا على عقمها في بحثنا هذا، وثمة مناهج في التأليف الأصولي أثبتنا ضعف جدواها، وثمة صياغة أصولية بينا أنها أغلقت باب هذا العلم في وجه كثير من الطالبين، فلو تخلينا عن ذلك الورم الكثير لعاد علم الأصول طريقًا سهلاً قاصدًا إلى الفقه الصحيح الذي كان عليه الصدر الأول، وما ذلك على الله بعزيز.

* * *

(١) ومن أمثلة تلك المادة: ما جاء في كتاب «تجديد الفقه الإسلامي» الذي هو عبارة عن محاورة بين الدكتور جمال الدين عطية والدكتور وهبة الزحيلي، وكذلك ما جاء في «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» للحجوي (٢/٤٤٩، ٤٥٢)، وما جاء في «تجديد علوم الدين» لوحيد الدين خان في الكلام عن الفقه (ص ١٣ - ٣٨)، وما جاء في «تاريخ الفقه الإسلامي» للدكتور عمر الأشقر تحت عنوان «كيف ننهض بالفقه» (٢١٥) وما بعدها. وما كل ما ورد في تلك المؤلفات نقره ونرتضيه، وإنما نشير فقط إلى عناية الدارسين المعاصرين بهذه القضية وننبه على بعض مظانٍّ وجودها.

ثالثًا: شهادات المحققين من الأصوليين

وهنا نورد جملة من انتقادات أهل الاختصاص للصورة التي استقر عليها علم الأصول، وذلك لئلا ننسب إلى الشذوذ أو الإغراب، ولكي يكون لنا أسوة فيما نبنيه ونؤصله، فضلاً عن أن النفس تأنس بالرأي إذا تقدم فيه سلف من أهل العلم، وبالله التوفيق. وسنتحاشى التعليق ما أمكنا؛ لأن نصوصهم ناصعة في تبيين ما غشي علم الأصول من جمود وحشو وتحول عن مساره الصحيح، وهاك النصوص المرادة هنا علمًا بأننا لم نتحرَّ الاستيعاب:

١ - جاء في كتاب «الموافقات» للشاطبي:

«كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك -فوضعها في أصول الفقه عارية ... ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه.. وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها: كمسألة (ابتداء الوضع)، ومسألة (الإباحة هل هي تكليف أم لا؟)، ومسألة (أمر المعدوم)، ومسألة (هل كان النبي ﷺ متعبدًا بشرعٍ أم لا؟)، ومسألة (لا تكليف إلا بفعل)»[١].

٢ - وجاء في «إرشاد الفحول» للشوكاني:

«... لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات، لاسيما في مثل هذا الفن -يعني أصول الفقه- الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يشعرون ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون»[٢].

---

(١) «الموافقات» (٤٢/١ - ٤٣).
(٢) «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» (ص ٣).

٣- وقد رأينا ابن خلدون يذم التوسع في علوم الآلات والوسائل حتى يخرجون إلى اللغو، وذلك «كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه؛ لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات، بما أخرجها عن كونها آلة وصيرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة، فهي من نوع اللغو، وهي أيضًا مضرة بالمتعلمين على الإطلاق»[1].

٤- وفي عبارة جامعة موجعة ينعى الطاهر ابن عاشور ما آلَ إليه علم الأصول:

«وضع علم الأصول في القرن الثاني، واتسع في الثالث والرابع، ثم وقف عند ذلك الحد لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث على تلك الأصول ولوَ للتأييد»[2].

٥- ونحو كلمة ابن عاشور جاءت كلمة البرديسي:

حيث وصف متأخري الأصوليين بأنهم «لم يأتوا بجديد، ولم يضيفوا إلى ما كتب السابقون شيئًا»[3].

٦- على أن مقدمة الشيخ عبد الله دراز لموافقات الشاطبي تعتبر من أهم الشهادات على ما نذهب إليه من عقم المادة الأصولية القائمة ومن ثمَّ احتياجها إلى التجديد، فقد جاء كلامه منصفًا ومُبِينًا، ونحن نقبس منه نتفًا تشير إلى المقصود، فقد جاء في الموضع المذكور:

«... من هذا البيان علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما: علم لسان العرب، وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها... ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجةُ الاستنباط بطريق مباشر مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» (٥٣٧).
(٢) «أليس الصبح بقريب» (ص ١٧٣) بواسطة «الفكر الأصولي» (ص١١).
(٣) «أصول الفقه» للبرديسي (ص ١٩).

القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئًا من مقدمات علم الكلام ومسائله، وكان الأجدر -في جميع ما دونوه- بالاعتبار من صلب الأصول هو ما يتعلق بالكتاب والسُّنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد.

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس... مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من العلوم التي جُلِبت إلى الأصول من علوم أخرى»[1].

على أنه وردت عبارة في ثنايا كلام الشيخ دراز نراها ذات أهمية خاصة هنا، حيث جعل السبب الأول لخمول كتاب «الموافقات» -مع علوِّ قدره وعظيم نفعه- هو: «كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها المؤلف كما أشرنا إليه، وجاءت في القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيد طريقه، وأَلِفَهُ المشتغلون بعلوم الشريعة، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم، **وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول؛ إذ إنه عندهم -كما قلنا- وسيلة الاجتهاد الذي لم يتذوقوه، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة...»**[2] إلخ.

هذا الكلام الأخير يُلمح إلى معانٍ كلية ينبني بعضها على بعض سبق أن قررناها، وهي:

أ - أن علم أصول الفقه فاقدٌ مادةً لا غنى له عنها، بغض النظر عن تحديدها كمًّا وكيفًا.

ب- وأن المشتغلين بالأصول -أو أكثرهم- لا يشعرون بهذا النقص في مادة العلم.

ج- وأن الأصوليين لم يتذوقوا الاجتهاد الذي هو الثمرة الحقيقية للأصول.

---

(١) مقدمة «الموافقات» للشيخ دراز (ص ٥، ٦).
(٢) المصدر نفسه (ص ١١).

د- وأن عدم تذوقهم للاجتهاد مؤثر في عدم إدراكهم لما يحتاجه علم الأصول وما لا يحتاجه.

وهذه المعاني الأربعة تُسْلم إلى أن الجمود والعقم في علم الأصول نتيجتان طبيعيتان لفقدان الواقع الاجتهادي وانعزال الأصول عن جسم الفقه، بحيث يعمل الأصوليون في ميدان غير الذي يجول فيه الفقهاء، فأنى للأصولي الذي لم يعتد إعمال أصوله في المادة الفقهية أن يعرف ما ينفع الفقه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه، ثم كيف تتطور عملية التقعيد والتأصيل وتمضي في اتجاه خدمة الفقه وبناء المجتهد الحق إن لم يكن ذلك في إطار ممارسة الفقه عملاً؟! أليس هذا ما تقتضيه طبائع الأشياء؟! فإذا لم يتذوق الأصولي طعم الفقه ولم يعانِ الاجتهاد لم يعرف ما يدخل في الأصول وما يخرج منه، وهذا في رأينا أصل الداء ومنبع البلاء الذي ابتلي به علم الأصول منذ دهر طويل.

٧- وممن أقروا بتحول علم الأصول عن وجهته الصحيحة بعد الشافعي العلاَّمة عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث يقول:

«ولو سلك المؤلفون في الأصول بعد الشافعي طريقته في الأمرين تقعيدًا واستدلالاً وتطبيقًا وإيضاحًا بكثرة الأمثلة، وتركوا الخيال وكثرة الجدل والفروض، واطَّرحوا العصبية في النقاش والحجاج، ولم يزيدوا إلا ما تقتضي طبيعة النماء في العلوم إضافتَه من مسائل وتفاصيل لما أُصِّلَ في الأبواب، وإلا ما تدعو إليه الحاجة من التطبيق والتمثيل من واقع الحياة للإيضاح كما فعل ابن حزم -لسهل هذا العلم على طالبيه، ولانتهى بمن اشتغل به إلى صفوف المجتهدين من قريب»[(١)].

٨- وممن انتقد طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي: الإمام أبو يعلى، حيث يقول:

«ولا يجوز أن تعلم هذه الأصول قبل النظر في الفروع؛ لأن من لم يعتدْ

(١) مقدمة «إحكام» الآمدي للشيخ عبد الرزاق عفيفي الصفحة (ج).

طرق الفروع والتصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يبْتَغَى بهذه الأصول من الاستدلال، والتصرف في وجوه القياس، والمواضع التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد من ينفرد بعلم الكلام[١] دون الفروع مقصرًا في هذا الباب وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها»[٢].

٩- وقد انتقد طريقةَ المتكلمين أيضًا شيخُ الإسلامِ ابن تيمية، فذكر أنهم:

«يجردون الكلام في أصول مقدرة بعضها وُجد وبعضها لا يوجد، من غير معرفة بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًّا، فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان تكلمًا في أدلة مقدرة في الأذهان لا تَحَقُّقَ لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدَّرات فهو كلام باطل؟!»[٣].

وهذان النصان للإمامين أبي يعلى وابن تيمية ينقضان طريقة المتكلمين التي تُعد الطريقة الغالبة في التأليف الأصولي، ولشيخ الإسلام نصوص أخرى محل ذكرها الباب الثالث، وإنما أُورِد هنا شهادات مجملة لا أدلة مفصلة.

١٠- وفي نقد الفقهاء (أو الحنفية) -وهي الطريقة المقابلة لطريقة المتكلمين- يقول العلامة عبد الرزاق عفيفي:

«ومنهم[٤] من أكثر من المسائل الفقهية، وعني فيها بالانتصار لمذهب معين، وقرر إلى جانبها قواعد أصولية على ضوء ما حكم به إمامه في هذه المسائل، فكان صنيعه في تأليفه أشبه بصنيع مجتهد المذهب الذي يُعْنَى بمعرفة أصول إمامه من الفروع التي نص على حكمها، لا صنيع المجتهد المطلق أو العالم الأصولي الذي يُعْنَى ببحث القواعد الأصولية على ضوء

(١) يقصد بهذا الصنف: علماء الكلام الذين صنفوا في أصول الفقه دون معرفة الفروع الفقهية.
(٢) «العدة في أصول الفقه» (ص ٧٠) بواسطة «الفكر الأصولي» (٢٧٦، ٢٧٧).
(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٠/٤٠٢).
(٤) يعني: الأصوليين.

أصول الشريعة، والاستدلال عليه بالكتاب والسنة، دون ميل إلى نصرة مذهب معين في الفروع الفقهية»[١].

١١- ويذكر الدكتور خليفة بابكر الحسن «أن الحنفية كثيرًا ما يُخضعون الأصولَ في طريقتهم للفروع، حتى إذا رأوا أصلاً يتعارض مع فروع أئمتهم شكَّلوه بالطريقة التي تجعله منسجمًا مع تلك الفروع»[٢].

وهذا يدل على ما بلغت إليه طريقة الأحناف من تقويض للاجتهاد وترسيخ للتقليد.

١٢- وتأتي كلمة الشيخ أبي زهرة مؤكدة لكلمة الشيخ عفيفي، حيث يقول:

«..أما طريقة الحنفية[٣] فقد كانت غير حاكمة على الفروع بعد أن دونت، أي: إنهم استنبطوا القواعد التي تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهي مقاييس مقرِّرة وليست مقاييس حاكمة»[٤].

ولا ينال من نقده لهذه الطريقة دفاعُه عنها وتسويغها بعد ذلك بقوله:

«وهذه الطريقة التي سلكها الحنفية، وإن بدت في ظاهر الأمر عقيمة أو قليلة الجدوى لأنها دفاع عن مذهب معين -قد كان لها أثر في التفكير الفقهي- يمكن العقل السليم أن يصل إلى أقومها»[٥].

نعم، دفاعه هذا لا ينال من نقده، فإن الرجل وإن كان يصدر في دفاعه عن غيرة على التراث الأصولي تحمد له إلا أن ما قرره من مقدمات يسلم إلى خلاف ما بناه من نتائج؛ إذ كيف تكون أصولاً للفقه وهي غير حاكمة عليه؟!

أما يكفي هذا شهادة بعقم هذه الطريقة وبعدها عن الغاية الأم التي كان يستهدفها علم الأصول في عصوره الأولى؟!.

---

(١) مقدمة «الإحكام» الصفحة (د).
(٢) «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» (ص٨١).
(٣) وهي نفسها طريقة الفقهاء، فقد اشتهرت باسم طريقة الأحناف، لأنهم هم الذين أسسوها وعرفوا بها، وإن كان لها أتباع في بقية المذاهب.
(٤) «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص ٢٢).
(٥) الموضع نفسه.

ومهما قلنا بوجود ثمرات أخرى أو غايات ثانوية فإن الاجتهاد الذي هو روح الأصول وضرورتها الأولى لا يعوضه أي شيء آخر(١).

... وبعد، فهذه اثنتا عشرة شهادة لأئمة أعلام تضافرت جميعًا على الإقرار بأن علم الأصول قد غشيه من العقم والجمود والحشو والانحراف ما غشيه، وأن هذا العلم أحوج ما يكون إلى تجديد، وأن هذا التجديد المنشود يشمل كافة جوانب العلم أو أكثرها.

وقد رأينا النصوص السبعة الأولى قد توجهت إلى نقد العلم بصفة عامة، وأن النصوص الخمسة الأخيرة قد اختص بعضها بنقد طريقة المتكلمين وبعضها بنقد طريقة الأحناف، وإذا كان التأليف الأصولي محصورًا في معظمه في هاتين الطريقتين وما رُكِّب منهما -أعني الطريقة الجامعة- فإن هذه النصوص تكون قد استوفت في نقدها كافة كتب الأصوليين، وقد ظهر من خلالها أن كلتا الطريقتين عقيمتان لا تحققان مقصود العلم ومرامه الصحيح.

* وبهذه المسالك الثلاثة التي طرقناها يتقرر ما توخيناه من إثبات أن تجديد علم أصول الفقه ليس من الحاجات المهمة فحسب، وإنما هو ضرورة مُلِحَّة ومطلب لا يصح التهاون فيه، حيث ينبغي أن تصرف جهود المختصين ممن ينشدون الإصلاح إلى تقويم الاعوجاج وسد الخلل الذي انتاب هذا العلم، والعودة به إلى منابعه الأصيلة الصحيحة الصافية التي كان عليها الأولون، وما هذا البحث المتواضع إلا خطوة في طريق طويل ما كنتُ سالكه لولا أنّي آنستُ قبلي رُوَّادًا أنارُوا السبيلَ، وأبانُوا الدليلَ، وسبقوا بالفضل الجزيل.

وليعلم أن صعوبة التسليم بحاجة علم الأصول -أو غيره- إلى التجديد لا ترجع إلى قلة المسوغات، وإلا فهي كما ذكرنا كثيرة، وإنما ترجع إلى شيء هو

(١) فقد ذكر العلامة أبو زهرة أربعة أسباب تتضمن في رأيه ثمرات نافعة لطريقة الأحناف (أو الفقهاء) ولا يتسع المقام لذكرها. انظر (ص ٢٢، ٢٣)، ونحن لم ننازع في وجود فوائد، إنما ننازع في أن هذه الفوائد هل تغني عن الأساس الذي بني عليه علم الأصول، أعني: بناء الأصول الصحيحة للاستنباط الفقهي القائم على الاجتهاد الحر، وهو ما أكدنا في غير موضع أنه الغاية الأم لهذا العلم.

من نقاط الضعف في الجنس البشري، أعني: غلبة التقليد وتقديس الموروث على نفوس البشر[١]. وهذا ما أشار إليه الأستاذ وحيد خان في سياق بحثه في تجديد علم الكلام بعد أن تكلم عن تجديد الفقه والتصوف، حيث يقول: «.. ولكن الضعف البشري المتجلي في الميادين الأخرى لعب دوره في هذا المجال أيضًا: فعندما يظهر إلى الوجود شيء وتنتسب إليه أسماء بعض الشخصيات المبجلة فإن ذلك الشيء يكتسب القدسية على مَرّ الزمن، حتى يحين وقت يصبح مجرد التفكير في إصلاح ذلك الشيء أو ترميمه أو تحديثه ذنبًا من الذنوب عند الناس المؤمنين به»[٢].

* * *

(١) ولذا تطابق الدارسون - إلا القليل - على تداول مادة علم الأصول دون أي مساس مع ظهور القصور في مادة العلم وقلة العائد من دراسته.
(٢) «تجديد علوم الدين» (ص ٥٩).

المبحث الثاني
بيان حقيقة التجديد المنهجي الأصولي
والفرق بين التجديد والتبديل

المطلب الأول
حقيقة التجديد المنهجي لعلم الأصول
(١) ماهية التجديد الديني عموما

لا خلاف أن الدين في ذاته لا يبْلَى على الزمان، وأنه لا يخْلَق بتقادم العهود، وإنما يضيعه أصحابُه إما: بالنسيان، كما قال تعالى: ﴿فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ الآية [المائدة:١٤]. وإما بالتحريف، كما قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ الآية [البقرة:٧٩]. وهكذا كان شأن اليهود والنصارى، وذلك لأن الحفظ كان موكولاً إليهم كما دل عليه قوله ﷻ: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ﴾ الآية [المائدة:٤٤]. وكانت الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- تأتي تباعًا لتصلح ما أفسده البشر وتصحح ما حرفوه من الشِّرعْة والمنهاج، فلما جاء رسولنا ﷺ بالشرعة الخاتمة والقرآن المهيمن ولم يعد يرْجَى رسول بعده -لم يكِل الله حفظَ الدِّين إلى العباد، وإنما تولاه بنفسه -تبارك وتعالى- حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر:٩].

وكون الله تعالى هو الحافظ للذكر من التضييع والتحريف لا ينفي أن يكون لذلك الحفظ أسباب ظاهرة سخرها سبحانه بقدرته، فإنه إذا أراد أمرًا هيأ أسبابه، وقد كان من الأسباب الربانية المقتضية لحفظ الدين أن يبعث في كل قرن من يجدد للأمة أمر دينها كما أخبر ﷺ حيث قال: «**إن الله يبعث لهذه الأُمَّة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[1]، فإن هذا التجديد وإن جرى على أيدي بشر إلا

---

(١) الحديث رواه أبو داود: كتاب الملاحم (١) باب ما يذكر في قرن المائة (٤/١٠٦، ١٠٧)

إنه لا يحصل إلا بإلهام من الله، فإنه هو الذي يبعث هؤلاء كما بَينه الحديث، ثم إن لفظ البعث نفسه يومئ إلى معنى آخر مهم، وهو أن بعث المجددين في هذه الأمة نظير بعث المرسلين في الأمم السابقة، مع تفاوت الرتبة بين المصلحين والمرسلين صلوات الله عليهم، وهذا من مفاخر هذه الأمة.

وبهذا البيان يظهر أن بعث المجددين على رأس كل قرن داخل في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾، بل هو إحدى السُّبُل التي يتحقق بها الحفظ الذي وعد الله به.

وأمَّا عن حقيقة التجديد فهو كما يقوله العلقمي في شرحه للحديث السابق: «معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسُّنة والأمر بمقتضاهما»[1].

وهذا المعنى يصوغه الأستاذ وحيد خان في عبارة مبينة:

«إن تجديد الدين لا يعني اختراع إضافة لدين الله وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة»[2].

وإذا كنا لا نستطيع أن ننزِّل هذين التعريفين للتجديد بصورة مباشرة على علم أصول الفقه إذ إنه ليس نصوصًا قرآنية ولا نبوية إلا إننا نستطيع ذلك بصورة أخرى إذا نظرنا إلى أصول الفقه على أنها قواعد قد اقتبسها أئمة السلف من نصوص القرآن والسُنة، وأن هؤلاء الأئمة داخلون في القرون التي شهد لها النبي ﷺ بالخيرية، حيث قال: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[3]، وعلى هذا فكل ما كان بنهج الأولين أشبه كان إلى الحق والهدى

=

حديث رقم (٤٢٩١)، والحاكم في «المستدرك» (٥٢٢/٤)، والبيهقي في «معرفة السنن والآثار» (ص ٥٢)، وسكت عليه الحاكم والذهبي، وصححه الألباني انظر «السلسلة الصحيحة» حديث (٥٩٩)، وجاء في «عون المعبود» (٣٩٦/١١): «قال العلقمي في شرح الجامع الصغير: اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح، وممن نص على صحته من المتأخرين: أبو الفضل العراقي، وابن حجر، ، ومن المتقدمين: الحاكم في المستدرك، والبيهقي في المدخل».

(١) «عون المعبود شرح سنن أبي داود» لشمس الحق العظيم آبادي (٣٨٦/١١).

(٢) «تجديد علوم الدين» (ص ٩).

(٣) رواه البخاري ومسلم في مواضع عدة من أكثر من صحابي مرفوعًا: من هذه المواضع:

أقرب، وكلما قدرنا أن نرد طبيعة علم الأصول إلى النسق الذي صاغه السلف كنا أقرب إلى التجديد الصحيح، فقد تبيَّن من معنى التجديد الوارد في الحديث أنه رجوع إلى المنابع الأولى الصافية، وعلى هذا الفهم لمعنى التجديد ننحاز إلى كلمة الشيخ شبلي النعماني: «إن نهضة الشعوب الأخرى هي أن تتقدم إلى الأمام، أمَّا نهضتنا فهي أن نعود إلى الوراء حتى ننضم إلى عصر النبوة»(١).

وقد ورد في «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة» تعريف للتجديد في الاصطلاح الإسلامي قائم على مفهوم الحديث السابق «**إن الله يبعث...**» الحديث، وهو تعريف جامع دقيق، حيث ذكرت الموسوعة أن التجديد هو: «إحياء وبعث معالم الدِّين العلمية، بحفظ النصوص الصحيحة نقية، وتمييز ما هو من الدِّين مما هو ملتبس به، وتنقيته من الانحرافات والبدع النظرية والعملية والسلوكية، وبعث مناهج النظر والاستدلال لفهم النصوص على ما كان عليه السلف الصالح، وبعث معالمه العملية بالسعي لتقريب واقع المجتمع المسلم في كل عصر إلى المجتمع النموذجي الأول من خلال: وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ، وجعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة، ووضع ضوابط لاقتباس النافع الصالح من كل حضارة، على ما أبانته نصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح»(٢).

ثم التجديد الحق والإصلاح النافع في أي سبيل كان لا يقومان إلا على

= ما رواه البخاري برقم (٣٦٥٢) عن ابن مسعود رضي الله عنه، ومسلم برقم (٣٥٣٥) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

(١) أوردها وحيد خان في كتابه «تجديد علوم الدين» (٩١، ٩٢)، وجاء في الحاشية: «يقصد العلامة شبلي الرجوع في القيم والأخلاق وفقه القرآن والسُّنة، وليس في الوسائل والعلوم المادية» وهذا تنبيه حسن، وإن كان اللبس غير وارد.

(٢) «الموسوعة الميسرة...» الطبعة الثالثة (١٠١٢/٢).

عواتق رجال أماجد من ذوي العزائم القوية، والبصائر النافذة، ممن تحققوا بالعلم، وتخلقوا بالصبر والحلم، وأوتوا كمال الحكمة، وتمام الحزم، وقوة الجنان، وحسن البيان، فهم الذين لا تلتبس عليهم الأمور، ولا يستخفهم الهوى، وكم ذا رأينا الأمَّة في مجموعها تنهض بعزيمة فرد واحد أو أفراد قلائل من هذا الصنف النادر، كما نهضت بعمر بن عبد العزيز وبالإمام الشافعي، وبالإمام أحمد، وبالعز بن عبد السلام، وبابن تيمية، وبصلاح الدين الأيوبي، وبسيف الدين قطز، وبابن عبد الوهاب، وأمثالهم من أماثل الرجال -عليهم من الله الرضوان-، فأمثال هؤلاء هم صفوة الخلق حيث كانوا، وذخائر الأمَّة في كل زمان.

* * *

(٢) ماهية التجديد المنهجي الأصولي

مفتاح الكلام هنا هو في تحديد مصطلح «المنهج»، خاصة أنه من عنوان الرسالة، وذلك ما نوجزه في الأسطر التالية:

المنهج الذي نعنيه هو المنهج بصفة عامة دون تخصيص، وهو ما عرفه المعجم الفلسفي بأنه «الطريق الواضح في التعبير عن شيء، أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء، طبقًا لمبادئ معينة، وبنظام معين، وبغية الوصول إلى غاية معينة»[١].

وإذا نزَّلنا هذا التعريف على مضمون علم الأصول فإن أمامنا أربعة أشياء نستخرجها من التعريف:

١- الطريق الواضح الذي يسير فيه العلم.

٢- الغاية التي ينتهي إليها هذا الطريق.

٣- المبادئ الأساسية التي تحكم خطوات السير وتوجهها إلى غاية العلم.

٤- الترتيب المنظم الذي يسوق إلى الغاية المقصودة.

١ - **أمّا الطريق** الذي يسير فيه الأصولي: فهو تدبر نصوص الكتاب والسنة وما قرره علماء الأصول من السلف والخلف بقصد تمهيد القواعد الكلية لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[٢].

٢ - **وأما الغاية** التي يصب فيها هذا الطريق فهي: تهيئة مادة علمية من شأنها أن تؤهل من يتحقق بها لاستنباط الأحكام الشرعية على نهج سديد.

٣ - **وأما المبادئ الأساسية** التي توجه الأصولي إلى الغاية الصحيحة فهي الصُّوَى والمنارات التي يهتدي بها الأصولي إلى غايته بدونها قد يحيد عن هدفه.

---

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور مراد وهبة (ص ٤٣٢) مصطلح (منهج).

(٢) وذلك وفق ما جاء في تعريف «أصول الفقه» باعتباره عَلَمًا على هذا العلم، حيث عرفوه بأنه: «إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، أو هو العلم بالقواعد .. إلخ» «إرشاد الفحول» (ص٣).

ومن أمثلة المبادئ الأساسية التي قام عليها علم الأصول بمضمونه الصحيح:

أ- وجوب موافقة الكتاب والسنة في كل أصل أو قاعدة.

ب- ضرورة البرهنة والاستدلال على كل قاعدة أصولية.

ج- لابد في البرهان أن يكون صحيحًا من حيث الثبوت، وصحيحًا من حيث الدلالة.

د- الشرط في كل قاعدة أصولية أن تسوق إلى تحصيل ثمرة العلم وغايته.

هـ- وجوب النظر في المسائل والقواعد الأصولية نظرًا حرًا دائرًا مع الدليل دون تعصب أو تقليد.

و- وجوب اتقاء المسائل العقيمة التي تعوق عن تحقيق ثمرة العلم وغايته.

٤ - **وأمّا الترتيب**: فهو عنصر منهجي لابد منه؛ لأن التنظيم الدقيق لخطوات البحث هو الذي يحقق الثمرة منه، وستأتي إشارة إلى أهمية هذا العنصر بعد صفحات قليلة[(١)].

... هذه هي الصورة المثلى لعلم الأصول كما ابتغاه الأئمة الأولون وأفراد المحققين ممن تناثروا في القرون التالية، ولكننا حين نَزِنُ معظم كتب الأصول على هذه الصورة المثلى من خلال العناصر المنهجية الأربعة السابقة نجد خللاً بينًا وتحولاً كبيرًا عن المنهج الحق للدراسة الأصولية، وذلك نبينه بإيجاز في الأسطر التالية، خاصة أنه من الأمور التي أبدأنا فيها وأعدنا في بحثنا هذا[(٢)]:

١ - **أمّا الطريق** الذي سارت فيه أكثر كتب الأصول فلم يكن عبارة عن تدبر النصوص القرآنية والنبوية وكلام أئمة الأصول من السلف والخلف، وإنما كان في أكثره إما محاورات جدلية حرة فقيرة من النصوص الشرعية تبني قواعد كلية دون تبصر للأحكام الشرعية التي صيغت لها القواعد، وذلك كما

---

(١) وذلك في الكلام عن «الإبداع المنهجي عند الأصوليين» النقطة رقم (٤).

(٢) وذلك شيء طبيعي، فإن هذه النقطة هي الأصل الذي قام عليه هذا البحث، إذ إن الخلل المنهجي هو المقتضِي لإنشاء هذا البحث ابتداءً، فلا جرم تنوعت سبل تناولها باختلاف المناسبات الداعية إلى ذلك.

عليه طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي.. وإما مسائل مكرورة غير حية ولا نابضة تنبني على تدبر الأحكام الشرعية التي استنبطها المجتهدون لا الأدلة الشرعية النصية لوضع القواعد في إطار من التقليد والمذهبية، وهو ما ينقض الأساس الذي قام له علم الأصول، أعني: الاجتهاد والنظر المتمكن في النصوص الشرعية، وتلك هي طريقة الأحناف أو الفقهاء في التأليف الأصولي.

٢- **وأمّا الغاية** فقد ظهر تفريط الأصوليين فيها في كلامنا عن العنصر السابق، فإن المتكلمين الذين يبحثون في القواعد بعيدًا عن ميدان الفقه -الأحكام الشرعية- لا يمكن أن يحققوا الغاية من العلم، إذ كيف لأجنبي عن الفقه أن يتصدى للاستنباط بمجرد معرفة القواعد المجردة؟!.. وكذلك لا تكفل طريقة الأحناف تحقيقَ الاجتهاد الذي هو الثمرة العظمى لعلم الأصول، فإن مبناها كما ذكرت على تمكين المذهبية ودعم التقليد.

٣- **وأمّا المبادئ الأساسية** التي تنير الطريق إلى الغاية المذكورة فلا ريب أنها قد ضُيعَت أو ضُيعَ كثير منها، إذ إن الخلل في العنصرين السابقين لابد أن يجر بأذياله على مبادئ العلم، أو يكون العكس قد وقع، وهو أن تكون المبادئ قد أهملت أولاً فَنُتِجَ عن إهمالها الخلل المذكور فيما سبق، وقد ذكرنا أمثلة ستة لتلك المبادئ، وإن النظرة العجلى في التراث الأصولي لتقضي أن أكثر تلك المبادئ غائب عن الاعتبار إلا ما رحم ربك.

٤- **وأمّا الترتيب** فالحق أنه من الأمور التي أجاد فيها الأصوليون، ولكنه لم يكن ليثمر ثمرته مع ضعف أو تعطيل بقية العناصر، فإنه وعاء وقالب، بينما العناصر الأخرى هي المادة التي تصب فيه، فماذا عسى ينفع القالب الجيد مع المحتوى الرديء؟!

وهكذا يظهر جليا أن الخلل المنهجي هو أساس الداء، ولذا فإن الإصلاح المنهجي هو الدواء الحقيقي الشامل الذي يمكن في إطاره تناول كافة جوانب العلم باعتبار أنها من لوازم الكلام في المنهج.

وخلاصة ما أقدمه من تصور عن تجديد أصول الفقه هو: السير بالأصول

في طريق موازٍ لعلم الفقه؛ لأن الفقه ظِلٌّ للأصول (ولو باعتبارٍ ما)، فإذا كانت نهضة الفقه وتجديده هي بنفض غبار عصور التقليد والتعصب والحواشي والمتون، ثم مدِّ جسر بيننا وبين عصور الاجتهاد الأولى للاستقاء من منبعها الصافي، متجاوزين معظم قرون الجمود فيما عدا الأنجمَ الزُّهْر التي لمعت في سمائها المظلمة ممن لم يخلُ منهم عصر على قلتهم[(١)] -إذا كان الشأن كذلك في علم الفقه فإن الأمر بالمثل تمامًا في حق الأصول.

وعلى هذا فليس من التجديد في شيء أن نبدأ من فراغ، أو نستعير خطط الآخرين، أو نستأنف منهجًا من عندنا، فهذا كله انسلاخ من حقيقتنا، وتَنَكُّر للميراث النفيس الذي لم ترث أمة عن أسلافها مثله، وفوق كل ذلك: سعي في طريق المستحيل؛ لأن كل نهضة دينية لا تقوم على ما كان عليه الصدر الأول مقطوع لها بالإخفاق.

ثم إن هاهنا أمرًا يخرس عقائر المتشدقين بالتجديد على الطِّراز الغربي، وذلك أننا لا نفهم من اقتفاء نهج الأولين أن نفعل أفعالهم ذاتها دون مراعاة ما استجد من ظروف، فثمة فرق بين اقتباس المنهج الكلي والقواعد الجامعة وبين اقتباس آحاد الصور وأعيان المسائل، ثم إن السلف أنفسهم اعتبروا المقاصد وراعوا المصالح في نظرهم واستنباطاتهم، ولقد رأينا لكلٍّ من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ق مسائل جديدة تتعلق بكُبْرَيات شئون المسلمين مما أداهم إليه نظرهم ولم يقع مثله في حياة النبي ﷺ، وهو أشهر وأكثر من أن نحصيه هنا: كمسألة الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ وبعد أبي بكر وعمر[(٢)]،

---

(١) ونعني بهم -في علم الأصول-: الأئمة المحققين الذين كانت لهم آثار تجديدية وومضات إصلاحية في جنبات علم الأصول من مثل: الغزالي، وابن تيمية، والشاطبي، والشوكاني، والشنقيطي وغيرهم، وقد أفردنا لهم بابًا كاملاً من الدراسة هو الباب الثاني.

(٢) فقد كان لكلٍّ منهم صفة تخصه، فالنبي ﷺ لم ينص على أبي بكر وإن دلّ عليه فعله وحاله ﷺ، بينما أبو بكر قد نص على عمر، وأما عمر فقد استخلف ستة ليختاروا من بينهم بحيث لا يخرج الخليفة عنهم. ومن الواضح أن كلاً من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما قد اجتهد اجتهادًا خاصًا ورأى رأيًا جديدًا.

وكجمع القرآن في عهد أبي بكر، ثم جمعه في عهد عثمان بالاقتصار على القراءات الصحيحة مع ترتيب السور، وقتال المرتدين ومانعي الزكاة في عهد أبي بكر، وتدوين الدواوين، وتنظيم الجيوش، وتقسيم الولايات، ونصب الولاة، وتَمْصِير البلدان، وما يتبع ذلك من استحداث حلول شرعية لما يجدُّ من مشكلات اقتضاها اتساع الدولة الإسلامية والاحتكاك بشعوب الدول المفتوحة[(١)]، وكل هذه الأمور إنما قامت على اجتهادات الخلفاء الراشدين وعلى رأسهم أبو بكر وعمر.

وإذا كانت المسائل السابقة قد اجتمعت فيها كلمة الصحابة ﷺ أو كادت فلا غرو أن تكون لهم مسائل قد اختلف فيها اجتهادهم بما تقتضيه طبيعة البشر: كاختلافهم في قسمة الأرض المفتوحة عَنْوة زمن عمر بن الخطاب، وكاختلافهم في حد شارب الخمر، واختلافهم في ربا الفضل، وعدة الحامل المتوفَّى عنها زوجها، وميراث الجد مع الإخوة، وغير ذلك من أمور دعت إليها حاجات جديدة، علمًا بأنهم شهدوا في سنوات قليلة تحولات وتطورات جليلة، باتساع الفتوح، وانضواء الأمم المختلفة تحت لواء الإسلام، والتحول من البَدَاوة إلى الحضارة، بكل ما اقتضاه ذلك من طروء مشكلات جديدة ووقائع لم يكن لهم عهد بها.

وهنا نلحظ حقيقة جوهرية وخاصة من أعظم خصائص منهجهم، ألا وهي المرونة في النظر، والمقدرة على التعامل مع الوقائع المستحدثة الخارجة عما أَلِفُوه أيًّا كان حجمها، مع الجرأة والقوة الذهنية والنفسية في إدخالها تحت مظلة الحكم الشرعي دون خروج عن تحقيق مصالح الخلق وتيسير أمورهم، وهذا ينقض ما رَوَّجَه بعض المغرضين الجاهلين بحقائق أفهام الصحابة، حيث رموهم بالانغلاق والجمود، ولو كان الأمر كذلك - وحاشاهم!- لما قدروا أن يحققوا ذلك التوافق بين النجاح في إدارة الدنيا

---

(١) انظر في تفصيل هذه المسائل: «تاريخ التشريع الإسلامي» للشيخ مناع القطان (١٩١-٢٠٠).

والسداد في إرادة الآخرة، على نحوٍ يشهد به العدو قبل الصديق، وهذا يدل على ما نَعِموا به -رضوان الله عليهم- من نظر متجدد وفكر متنامٍ[1]، وأن هذا النعت هو ثمرة تحققهم بأصول الشريعة الحقة وبركة ما حواه القرآن والسُّنة من مفاتيح الفكر الصحيح والنظر السديد، وإلا فماذا كان القوم قبل أن يسعدوا بالإسلام؟! وأين كانوا في صفحات التاريخ؟!

وعلى هذا، فإذا وجدنا جمودًا أو ركونًا إلى التقليد في كتب الفقه أو الأصول أو غيرها فمن الإنصاف أن نجزم بأن القوم بُرَآء من هذا، وإنما هو من صنع المتأخرين، بل إن الآفة ما دخلت على علوم الدين إلا بالخروج عن سَنَنِ الأولين، وذلك أمر قد قامت عليه البراهين.

* * *

(١) وهو الفكر الذي أنبت تلك الاجتهادات الجليلة والآراء السديدة كما يتبين في الأمثلة التي سقناها قبل قليل، وهي غيض من فيض.

المطلب الثاني

الفرق بتن التجديد والتبديد

وقَصْدُنا من هذا المطلب أن نتمم ما احتواه المطلب الأول؛ حيث أردنا هناك التدليل على مشروعية التجديد الديني عمومًا والتجديد الأصولي بصفة خاصة، بينما المراد هنا: دفع الإشكال الوارد على لفظة «التجديد» نفسها؛ حيث قد تُفَسَّر عند البعض بغير معناها الصحيح فيردونها جملة، كما أن طائفة أخرى من الحداثيين والعلمانيين قد حَمَّلوها ما لا تحتمل من المعاني الفاسدة كما سنبينه، فجعلوها مطية إلى تحريف الشريعة أصولاً وفروعًا، بينما أعرض الجاحدون من المقلدين عن تجديد علوم الدِّين متخذين نهج الفريق السابق ذريعة إلى الاستنامة إلى الموروث الأصولي دون أي محاولة لنفض غبار التقليد والجمود الذي أظله حينًا طويلاً من الدهر.

وإذا كان الفريق الأخير هو الأكثر عددًا في الطوائف الثلاث المشار إليها، فضلاً عن أنه هو المخاطب بهذه الدراسة بصفة أُولَى؛ حيث قد توجه البحث إلى المادة الأصولية التي خَلَّفها هذا الفريق وأسلافه -إذا كان الأمر كذلك فَلْنُلْقِ الضوء على الطائفتين الأخريين لننفُذَ إلى بيان أن التجديد الذي أردناه غير ما ظنه هؤلاء وغير ما مارسه أولئك.

○ فأما الذين أنكروا «التجديد الأصولي» وفسَّروه بمعنى غير الذي بيناه في المطلب السابق هنا فلربما كان بعضهم -ولا أقول أكثرهم- معذورًا إلى حدٍّ ما؛ حيث ظهر أن أكثر من يرفع لواء التجديد في زماننا هم الحداثيون والمتحللون من الشريعة من الفريق الثاني الذي سيأتي الحديث عنه، بل إننا نرى أن بعض هؤلاء المنكرين للتجديد بمعناه الباطل قد كان لهم أثر تجديدي ملحوظ في عِلم الأصول (بالمعنى الصحيح للتجديد)، وأشير هنا تحديدًا إلى موقف الشيخ «أبو زهرة» رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي لا يُنْكَر أثره الحميد في البحث الأصولي

ونظراته التجديدية النافذة التي يظهر فيها تحري الحق وانتقاء الدليل بحسب وسعِه، ومع ذلك فقد كان له موقف شديد ممَّن يقولون بتجديد أصول الفقه، يقول عنه الأستاذ الخواض الشيخ العقاد القاضي بمحكمة الاستئناف بالسودان حاكيًا ما شهده بنفسه في هذا المقام:

«وكان غيورًا جدًا على التراث الفقهي وأصوله الراسخة لا يرضى القول فيها بالتطوير والتجديد. فقد شهدت ما وقع بينه وبين الأستاذ فتحي الدريني -الذي كان محاضرًا بجامعة أم درمان الإسلامية -من مشادّة كلامية عقب المحاضرة التي ألقاها الشيخ أبو زهرة بالمدرج الكبير بالجامعة والذي يسمّى الآن بمدرج ود البدوي، وكانت المحاضرة في الأصول واستنباط الأحكام، وقد علّق عليها الأستاذ فتحي الدريني وأشار إلى الآراء الحديثة ونظريات التجديد، ولعله رغب في الأخذ بشيء منها، فتناوله الشيخ أبو زهرة تناولاً عنيفًا، وتناول أيضًا عموم مَن يقولون بتجديد أو تطوير أصول الفقه، حتى أنني أذكر بعض ما قاله الشيخ أبو زهرة باللفظ، قال: «مثل هذا ما سمعته كثيرًا من بعض كلاب القاهرة وكلاب بيروت» يعني بذلك المحدثين من العلماء الذين يدعون إلى التجديد، وفي الحقيقة لم يكن الأستاذ فتحي الدريني من أولئك المعنيين، ولكنه قد تعرّض لذكر آرائهم من باب ما يجري في محيط الثقافة الفقهية المعاصرة وما يقال، وأذكر أيضًا ما توسّط به بينهما الأستاذ الشيخ مجذوب مدثر في كلمة طيبة أرضت خاطر الطرفين وتصافحا بعدها وأرضتنا جميعًا»(١).

قلت: إما أن يكون الشيخ في موقفه هذا قد أراد مطلق التجديد فهذا -مع توقيرنا له- غير مُسَلَّم له، لقيام الدليل على صحة هذا الإطلاق شرعًا كما بيَّناه قبلُ وسنؤكده هنا، وإن كنا نستبعد هذا في حقه رَحِمَهُ اللَّهُ لما عرفناه عنه من روح تجديدية لا تخفى في بحوثه الأصولية الجمة، فلعله إذن -وهو الأرجح- قد أراد

(١) الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية (ص٢٢٩-٢٣٠).

أن يحتاط للشريعة من عبث الفريق الذي اتخذ التجديد سبيلاً لتغيير الدين لا لتطهيره من الإضافات والتحريفات والمُحْدثات كما حققناه من معنى التجديد الشرعي الصحيح، والعجب أن هؤلاء قد كثروا بصورة لافتة بعد وفاته رَحِمَهُ اللهُ، وكأن هذا هو ما كان يتوجسه الشيخ حينما قال ما قال.

وإن كنا لا نوافقه على إطلاق القول بالإنكار بما يشمل كل تجديد، إذا إن التجديد لفظ شرعي نبوي لا يجوز إنكاره لمجرد تمسح المبطلين به[1]، ثم الحاجة إليه في عِلم أصول الفقه هي حاجة بينة لا يجوز أن تخفى على مثل الشيخ «أبو زهرة»، وقد نصبنا دراستنا لبيان هذه الحقيقة.

○ وأمَّا الذين تطرفوا واشتطوا في تفسير التجديد فهم عكس الفريق السابق؛ حيث مارسوا شيئًا سموه تجديدًا بينما هو عين الخروج على الشريعة وحقيقة الانسلاخ من الدِّين، ولنلق الضوء عليهم في الفقرة التالية:

لقد ظهر في السنوات الأخيرة عدد من المؤلفات لطائفة من الباحثين ذوي الميول العلمانية والحداثية ممن صرفوا همهم إلى بناء نهج حداثي -تجديدي بزعمهم!- لفهم الشريعة متمثلة في نصوص الكتاب والسُّنة، ولا شك أن لهم وجهة هم مُوَلُّوها وغرضًا هم قاصدوه، يسيرون فيه على خُطى أسلافهم من المستشرقين وتلامذتهم الأولين، وليست وجهتهم بخافية ولا تحريفاتهم التي سموها تجديدًا غريبة علينا، ولكن الغريب اللافت أنهم في الآونة الأخيرة دأبوا ينخِرون في الدعائم ويحفِرون عن الأصول، ليستبدلوا بأصول الإسلام الحقة أصولاً من عندهم لفهم أحكام الشريعة والاستنباط من نصوصها، أي: إن هؤلاء يستهدفون من الشريعة جذورها وقواعدها بزعم التجديد والتطوير ومحاولة فهم القرآن فهمًا يلائم العصرَ وأهلَ العصر، وهم يسعَوْن إلى وضع

(١) هنا أصل جليل نبَّه عليه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ، وهو: أن ما كان مشروعًا لم يُترَك لمجرد أن أهل البدع يفعلونه، وذكر أقوالاً لأئمة المذاهب قرروا فيها ما دل عليه النص النبوي وإن وافق ما اشتهر عن أهل البدع من رافضة وغيرهم، انظر تفصيله لهذه القاعدة الجليلة في كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم» (ص٢/٦٢١-٦٢٤).

أصول فقهية جديدة تناسب أهل هذا الزمان، ولا ريب أن هؤلاء أشد خطرًا ممن قبلهم من الذين عبثوا بالأحكام نفسها، إذ إن العبث بأصول الأحكام أشد خطرًا وأبعد أثرًا، وكيف لا يكونون أشد خطرًا وهم يُقَوِّضون الدين من دعائمه، ويأتون البنيان من القواعد، ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [الصَّف:٨].

وهاك بعضَ ما قذفت به أفواههم:

○ «فمن الواضح إذن أن العديد من أصول الفقه التقليدي فَقَدَ مكانته في صفوف المجتهدين أنفسهم، وأن الفقه لم تعد له سلطة حقيقة على الحياة بسبب تغير أوضاع المجتمع المادية، وبسبب انفتاح عقل المسلم على القيم الحديثة واستبطانه شيئًا يسيرًا أو كثيرًا منها، فكان لزامًا على المجتهدين أن يتخففوا من بعض مسلَّماتهم حتى يضمنوا لأنفسهم حدًّا أدنى من التكيف مع الواقع الجديد»[١].

○ «... صرح الشريعة إنما بناه فقهاء مسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى لظهور الإسلام، ورغم أن الشريعة مستقاة من المصادر الإلهية الأساسية للإسلام (القرآن والسُّنة) فهي ليست إلهية، حيث إنها نتاج تفسير بشري لهذه المصادر يختلف اختلافًا جذريًّا عن السياق الراهن، لذلك فإنه بوسع المسلمين المعاصرين الاضطلاع بمهمة مماثلة من تفسير وتطبيق القرآن والسنة في السياق التاريخي الراهن، حتى يخرجوا بقانون عام بديل يناسبهم تطبيقه اليوم»[٢].

○ «من هنا: فنحن نرى أن علينا وضع أسس وأصول معاصرة جديدة إذا أردنا إنتاج فقه إسلامي جديد، وأن علينا أن نتذكر دائمًا ونحن نفعل هذا أن ما نقوم به هو مجرد قراءة ثانية وليست الأخيرة، فالأيام تدور، والتطور دولاب لا

---

(١) نور الدين بوثوري: «مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد» (ص ١١٦).

(٢) عبد الله أحمد النعيم: «نحو تطوير التشريع الإسلامي» ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين (ص ٢٣٣).

يتوقف، والعين القارئة تتغير بتغير الزمان والمكان والأرضية المعرفية»[١].

○ «... أن نصوص تراثنا الديني رغم ضخامة عدد المتعاملين معها لا تزال أرضًا خصبة أو مجالاً بكرًا لفعل مناهج العلم الحديث، وبهذا الفعل ستتكشف رؤى جديدة كل الجِدَّة، وقد تنهار تصورات كثيرة على رءوس أصحابها»[٢].

○ «... فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللُّغوي الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام مِنْ ثَمَّ»[٣].

ولو شئت لذكرت نصوصًا من كتب أخرى أضعاف ما ذكرت، وأكبر ظني أنه لو كان علم الأصول حيًّا لكان له أكبر يدٍ في دفع هؤلاء العابثين بالمقدسات عن حياض الشريعة، بل ما وجِدَ هؤلاء إلا في بيئة خالية من الدراسات الأصولية الحية والبحوث الفقهية الاجتهادية، ولو وجِدَ هذا وهذا ما كان لهؤلاء أن يظهروا، وإنما الأمر كما قيل:

خَلاَ لكِ الجو فبيضي واصْفِري ... ونَقِّري ما شئت أن تُنَقِّري

ومن أمثلة المادة الأصولية الصحيحة التي ترد إلى النص حرمته وتدرأ عنه تحريف هؤلاء المبطلين: ما أوردناه في الخاصة الأولى من الخصائص التجديدية لشيخ الإسلام وهي (الاعتصام بالكتاب والسُّنة)، حيث أوردنا طائفة من الضوابط الصحيحة لفهم الكتاب والسُّنة، وهي التي كان عليها سلف الأمة[٤].

يتجلى من هذه النصوص عِظَمُ ما تنطوي عليه نفوس قائليها من منابذة

(١) محمد شحرور: «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس». (ص٣٣٢).
(٢) عبد الهادي عبد الرحمن: «سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني» (ص٧١).
(٣) د. نصر حامد أبو زيد: «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» (ص ٧٢).
(٤) من الطريف هنا: أن الدكتور نصر أبو زيد يطلق على فهم السلف: «سلطة القدماء»!! «مفهوم النص» (ص ١٣٢) إنهم يعرفون كيف يزخرفون باطلهم!!

للشريعة ونكران لكمالها وسُمُوِّها جهلاً وسفهًا وانصهارًا في أتون الفكر الغربي الذي أُشرِبَتْه قلوبهم كما أُشرِبَتْ قلوبُ بني إسرائيل العجل؛ حيث لم يتذوق هؤلاء حلاوة هذه الشِّرعة المباركة لانشغال المحلّ عندهم بنوع آخر من الأطعمة الفاسدة التي لم يعرفوا غيرها ولم يألفوا سواها، عن سُقم فيهم ومرارة نفسٍ، حتى صاروا لا يُسيغون إلا ما يأتيهم من مزرعة الفكر الغربي، فحق فيهم قول القائل:

ومن يَكُ ذا فمٍ مرٍّ مريضٍ ... يجدْ مرًّا به الماءَ الزُّلالا

نقول هذا عن بيِّنة بأن القوم لم يخوضوا في معرفة حقائق الإسلام مقدار واحد في الألف بالنسبة لخوضهم في الثقافات الغربية، بل يحق لنا أن نقول: إن القَدْر الضئيل الذي عرفوه عن الإسلام قد تلقوه من أساتذتهم الأوربيين بعد أن تم صَوْغه بعناية ليضع في نفوسهم المريضة المبهورة بزخرف الحضارة الغربيةِ الوثابةِ صورةً شائهة عن كريهة عن الإسلام وشريعة الإسلام وتاريخ الإسلام وحضارة الإسلام...[1].

والحق أن أصحاب هذا التكوين الهجين أحق بأن يُعَاملوا معاملة حديثي العهد بالإسلام -إن اعتبرناهم مسلمين!- لا أن يتكلموا بلسان علماء الإسلام تحت غطاء «الفكر الإسلامي» و«الثقافة الإسلامية» و«الفلسفة الإسلامية»!! فكم من المصائب ارتكبت تحت تلكم الأسماء، ولكم خدعوا الناس بتلك الاصطلاحات الفضفاضة البراقة الكذابة...

أُعيذها نظراتٍ منك صادقة ... أن تحسب الشحم فيمن شَحْمُه ورمُ

وهذا النهج من التهويل والتضليل هو شنشنة قديمة نعرفها من سادتهم من المستشرقين الذين علموهم أن الباطل لن يروج حتى يُزَيَّن، بل إن هذه سبيل

(١) الحديث هنا ذو شجون، والمقام لا يتسع بنا للخروج عن موضوع التجديد إلى بيان عظم حاجة الدنيا إلى الإسلام ومدى ما خسره العالم حينما آلت قيادته إلى غير المسلمين، وحسبي أن أحيل إلى ذلك البحث الرائع الذي سماه صاحبه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، ذلكم البحاثة الهندي الحصيف أبو الحسن الندوي رَحِمَهُ اللَّهُ.

قديمة وعادة مطردة في أعداء الرسل وخصوم الأنبياء ممن قال الله فيهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ الآية [الأنعام:١١٢].

وقد قرر شيخ الإسلام -في ضوء هذه الآية المباركة- قاعدة جليلة جامعة، وهي أن كل ما خالف الحق يُزَخْرَف[١]، وحسبك بهذا أصلاً جليلاً يجعل سالكي طريق الهدى من حَمَلة العلم النافع يستبصرون ويتيقظون لهؤلاء الشياطين، حتى يحرسوا ثغور هذا الدِّين من كيدهم، فإنهم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا ولكنهم أشد على الإسلام من أعدائه، وَلْيكيدوا ما يكيدون، فإن حملة العلم الحق سيبطلون كيدَهم، كما قال الإمام ابن بطة رَحِمَهُ اللَّهُ: «العلماء تنسخ مكايد الشيطان».

* والقول الجامع الذي نؤمن به في هذه القضية بعد تأمل موقف كل من الطائفتين المذكورتين، وبعد النظر في الدليل الشرعي الذي يحقق المصلحة الدينية والدنيوية جميعًا -هو أن التجديد الحق وسط بين ما يفهمه الغلاة وما يجحده الجفاة.

فالغلاة يدَّعون أن الأصول ذاتها يمسها التجديد من حيث هي أصول، فاعتراضهم اعتراض على الدين نفسه، وكبرت كلمةً تخرج من أفواههم!!

والجفاة يمنعون كل بحث نقدي إصلاحي ولو كان متوجهًا إلى الأصوليين ومناهجهم، ولو كان لا يمس ذات الأصول المنزلة التي أجمع عليها أئمة الدين!

وحسبنا هنا في تحقيق هذا الخلاف أن نبين أن إطلاق «التجديد» على الأصول ليس أشد إشكالاً -إن كان ثمة إشكال- من إطلاق التجديد على الدين نفسه، فكيف إذا كان وصف الدِّين بالتجديد هو وصف نبوي لا إشكال في صحته.

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥٦/١٨).

وإذا كان المُحَقَّق أن تجديد الدين ليس تغييرًا ولا إضافة ولا نقصانًا، وإنما هو تطهيره مما علق به من شوائب ورده إلى صورته الأولى المُنَزَّلة -فكذلك نقول في شأن علم الأصول، بل هو في الأصول أولى؛ لأن مضمون علم الأصول فيه قدر غير قليل من الاجتهادات البشرية التي تقبل التبديل والتعديل دون أن يُدَّعَى أن هذا التعديل قد نال شيئًا من الدِّين المُنَزَّل، وهذا هو ما أردناه بالتجديد في دراستنا؛ حيث بينا حاجة علم الأصول إلى التجديد من حيث: المنهج، وطريق البحث والتناول، وما يدخل في العلم وما ليس منه، ونحو ذلك، دون أن يمس التجديدُ الأصولَ النصية والأصول المجمع عليها (كما فعله المتطرفون في دعوى التجديد) ومن المعلوم أن كل ما سوى هذين النوعين من الأصول هي أصول اجتهادية يحق للمجتهد أن يأخذ منها ويترك بحسب ما يؤديه إليه اجتهاده.

وعلى هذا الفهم الصحيح للتجديد لا يبقي وجه للاعتراض على «تجديد أصول الفقه»، خاصة أن الحاجة إلى هذا التجديد هي حاجة دينية ضرورية برهنَّا عليها بأدلة قاطعة في المبحث السابق، فالمعترض على «التجديد» بالمعنى الذي بيناه هنا معترضٌ -من باب أَوْلَى- على استحقاق الدين نفسه للتجديد، فيكون معارضًا -بالضرورة وبلازم قوله- للنبي نفسه ﷺ حين بيَّن أن الله يبعث في هذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَن يجدد لها أمر دينها. وحاشا لله أن يقول بهذا عالم مسلم أصولي أو غير أصولي، وبفساد هذا اللازم يتبين فساد الملزوم، وبهذا يتقرر القول الوسط الحق في هذه القضية من أن التجديد على وجهه الصحيح حقيقة شرعية لا مراء فيها، وأنه شيء نختلف تمامًا عما يدعيه المبطلون من العبث والتحريف والتبديد، وبالله التوفيق.

* * *

الفصل الثالث

كلمة منصفة

في الإبداع المنهجي عند الأصوليين

الفصل الثالث

كلمة منصفة في
الإبداع المنهجي عند الأصوليين

لما كان عماد بحثنا هو نقد المنهج الأصولي بصورته التي انتهى إليها عند المتأخرين فإن من الإنصاف أن نوجز أهم عناصر الإبداع المنهجي في منهج البحث الأصولي، فذلك أمر لا يُخْتَلف عليه ولا يخفى خطره، فلا يجوز إغفاله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فهو من المسالك التي تعيننا في تلمس سبيل الإصلاح والتقويم، فبعد أن ننحي العناصر التي أضرَّت بالعلم علينا أن نستثمر العناصر النافعة بأن نقيس عليها عناصر أغفلها الأصوليون مع أنها من جنس ما أثبتوه.

وإنا لنشهد ويشهد كل منصف ممن خاض في التراث الأصولي أن هذا العلم على صورته الصحيحة ونعته الأول هو من مفاخر هذه الأمة، وأنه قمة في الضبط والمنهجية، والنظر العقلي السديد، غاية في الإحكام والتنظيم وحسن التقعيد، وأنه قد سبق في ذلك الزمن السحيق إلى ما لم تبلغه أوروبا إلا من وقت قريب.

يَصف الدكتور طه جابر العلواني علم الأصول بأنه «يعتبر بحق أهم منهج بحث أبدعه العقل المسلم»[1].

ويقول الدكتور النشار بعد أن لخص تاريخ المنهج الأصولي:

«.. تكوَّن هذا المنهج منذ العصر الأول، واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جِدَّة في التفكير، حتى وصل إلى أيدي الشافعي، فأقامه علمًا متفق الأجزاء متناسق الأطراف، وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية، ثم انقسم إلى قسمين لم يتأثر أيضًا بمنطق أرسطو،

---

(١) «أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة» الصفحة الأولى.

حتى أتى القرن الخامس فمزج المسلمون المنطق الأرسططاليسي بالأصول، وبهذا انتهى -أو كاد ينتهي- تفكير المسلمين المبدع في المنطق»(١).

هذه الكلمات المضيئة التي أيدتها الحقائق الظاهرة تدفعنا إلى القول بأن علم الأصول لو سار سيرته الصحيحة ولم يتحول عن مساره الأول لكان من أعظم الدعائم لرقي أمتنا في دينها ودنياها، ولكن لا راد لقضاء الله ولا معقب لحكمه ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩].

وفي النقاط التالية نوجز أهم آيات الإبداع المنهجي في علم الأصول، مع الإشارة إلى أن معظم ما نذكره منصبٌّ على القدر الصحيح من العلم، الموروث عن عصور الاجتهاد الأولى، قبل أن يتطرق إليه الوهن على يد المتكلمين والفقهاء المقلدين كما نبين بعد:

١- يتسم البحث الأصولي في ذاته بحرية النظر، وقوة البرهان، وشدة التحري، ووزن الآراء بقوة مستندها لا بقدر أصحابها.

٢- ينطلق نظر الأصوليين من مُسَلَّمَة اعتقادية متفق عليها بين المخاطبين بالشريعة، وهي: عصمة النصوص الشرعية كتابًا وسنة وكمالها، ثم يشيدون هيكل الأدلة الأصولية على هذا الأساس بحيث ترتد جميعها إلى الأصلين اللذين تعهد الله بحفظهما، فالإجماع والقياس وغيرهما من الأدلة تستمد حجيتها من النص(٢)، وكذلك غيرهما من المصادر المختلف فيها، فإن مدار الأخذ والرد إنما هو في مدى دلالة النص على حُجِّيتها.

وقد ألمح أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور إلى فارق جوهري بين المتكلمين والأصوليين في شأن النص الشرعي: فبينما نجد النص عند الأصوليين هو المصدر والمرجع والميزان حتى عند القائلين بالقياس، نراه عند المتكلمين أقل تقديرًا وأضعف منزلاً خاصة عند المتأخرين، حتى إن

---

(١) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار رَحِمَهُ اللَّهُ (ص٩١).

(٢) انظر في بيان رجوع الإجماع والقياس إلى النص وما في طي ذلك من قواعد أصولية تجعل الهيمنة عليهما للنصوص: «المنهج في علم أصول الفقه» (١٠ - ١٣).

الدليل العقلي صار هو الدليل المعتمد في أكثر مسائلهم، وأصبح هو المقدم على النص الشرعي، بل حجية النص عندهم إنما تُستَمد من العقل[١].

٣- وضع علماء الأصول قواعد سديدة للاستدلال من ناحية الثبوت ومن ناحية الدلالة، فالثبوت يتعلق بالسند، والدلالة تتعلق بالمتن، وقد اقتضاهم تحقيقُ جانب الثبوت وضعَ مباحث مطولة حول الأخبار من جهة ورودها إلينا وما يقبل منها وما يرد[٢]، كما اقتضاهم تحقيق جانب الدلالة أن يضعوا مباحث الألفاظ وطرق دلالتها، وهو أجل بحوثهم كما سنبينه في النقطة التاسعة. وكلا هذين الجانبين وعلى النحو الذي صاغه الأصوليون يهيئان ضمانات واسعة لضبط الأدلة وتحريرها، وهذا سلوك منهجي في غاية الإحكام.

٤- وإذا كان التنظيم والتقسيم لخطوات البحث وترتيب مادته يعَدّ في عصرنا علامة على الدقة المنهجية فإن علماء الأصول قد أدركوا قيمة هذا العنصر واعتنوا به منذ وقت مبكر: فقد رأينا الإمام الغزالي يبتكر تقسيمًا بديعًا للمادة الأصولية يحتذيه كثير من الأصوليين بعده[٣]، وهذا لا يعني أن كتب الأصول قبل الغزالي كانت خِلوًا من التنظيم والترتيب، بل كان موجودًا ولكنه لم يبلغ كماله إلا على يد الغزالي.

هذا، وثمة نوع من الترتيب أخص مما تناوله الغزالي، فإذا كان ترتيبه متعلقًا بالخطوط العريضة لعلم الأصول فثمة ترتيب جزئي يتعلق بترتيب المسائل والقواعد التفصيلية داخل كل باب، وهذا النوع موجود من قبل الغزالي.

٥- ومن مواضع التفرد والإبداع عند الأصوليين: تكامل النظر المنهجي، بحيث تتعاضد أركان البحث وتتواصل مراحله لبلوغ الغاية المطلوبة، وقد أنشأ

---

(١) انظر المصدر السابق (١٤).

(٢) وغالبًا ما ترد مسائل الأخبار ضمن الكلام عن الأصل الثاني للتشريع وهو السُّنة النبوية.

(٣) سيأتي وصف هذا التقسيم في الكلام عن آثار الغزالي التجديدية في الفصل الأول من الباب الثاني.

هذا التكاملُ وحدةً عضوية بين أجزاء العلم قامت على خطة واعية وحكمة صحيحة، حيث تتحد كل طائفة من الجزئيات فيما بينها لتحقق هدفًا كليًّا، ثم تترابط الكليات فيما بينها لتحقق العلة الغائية أو الهدف الأكبر الذي من أجله وُضِع عِلم الأصول، أعني: الاجتهاد الصحيح، والتعامل مع الأدلة مباشرة، وهذا كله من صميم المنهج الأصولي، وهو من الأمور الجديرة بدراسة خاصة تبرز أصالة هذا العمل ومنهجيته[1].

٦- عُرف الأصوليون بالمقدرة الفائقة على التقعيد والتنظير ورد الجزئيات إلى كلياتها، وهذا سمت عام للتراث الأصولي، ولعل من الأمثلة البليغة على ذلك: ردهم قواعد الفقه كلها إلى خمسة قواعد كلية يرجع إليها جميع مسائل الفقه[2]، وهذه القواعد هي: «اليقين لا يزال بالشك» و«المشقة تجلب التيسير» و«الضرر يزال» و«العادةُ مُحكَّمة» و«الأمور بمقاصدها» وقد ردها الإمام عز الدين بن عبد السلام إلى قاعدتين: الأولى: اعتبار المصالح، والثانية: درء المفاسد، وأرجعها تاج الدين السبكي إلى واحدة، وهي: اعتبار المصالح؛ لأن درء المفاسد من جملتها[3]، وثمة -عند التفصيل- مئات القواعد والمسائل التي بلغ الأصوليون بها غاية الضبط والإحكام من جهة الدقة اللفظية باستعمال الألفاظ الجامعة المطابقة، ومن جهة الدقة المعنوية المبنية على الاستقراء الصحيح.

٧- بنيت قواعد علم الأصول على أساس عملي تطبيقي، فأي تنظير أو

---

(١) وقد قام بشيء من ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور في بحثه القيم: «المنهج في علم أصول الفقه» وهو وإن كان بحثًا موجزًا وغير خالص لهذا الموضوع إلا أنه تضمن إشارات منهجية نافعة تتعلق بهذا الأمر تناثرت في أرجاء البحث البالغ ٣٨ صفحة.

(٢) إن هذه القواعد وإن اشتهرت بأنها قواعد الفقه الكلية فإن الذين قاموا بها هم أصوليو الفقهاء، فضلاً عن كونها جهدًا تقعيديًا أحق بأن ينسب إلى العمل الأصولي بمعناه الأعم.

(٣) ذكر ذلك كله السيوطي في «الأشباه والنظائر» (ص٨)، وقد شرح تلك القواعد الخمس بتفصيل عقب الموضع المذكور.

تجريد إنما أريد به الثمرة العملية ولم يقصد لذاته كما هو الشأن في كثير من تنظيرات الكلاميين وقواعدهم. وسيأتي في الخاصة التاسعة أن القياس الذي هو من عُمَد مسائل الأصول قد بني على أساس عملي تطبيقي غير شكلي.

٨- من السبائك الذهبية النفيسة التي انفرد الأصوليون بصياغتها ودلت على عظم ما يتمتعون به من بُعد منهجي نافذ وتفكير علمي راق: مباحث الألفاظ ودلالتها، فقد بلغ علماء الأصول في هذا الباب غاية لم يؤُمَّها اللغويون والنحويون والبلاغيون جميعًا، نعم اتكأ الأصوليون على تراث هؤلاء وبنوا عليه ولكنهم كانوا «يتشبثون بأنواع من الدراسات لم تكن لدى من تأثروا بهم، وكانوا يصلون إلى مستوى من التعمق والغوص على أسرار اللغة ومراميها ودقائقها لم يكن متحققًا لأكثر النحويين واللغويين»[(١)]، وقد وصلوا إلى ذلك المستوى «باستقراء خاص يزيد على الاستقراء اللغوي»[(٢)]، وهو ما نبه عليه ابن خلدون بقوله: «ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لابد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام، بحسب ما أصّل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة»[(٣)].

وسبب عناية القوم بمبحث الألفاظ ما ذكرناه في النقطة الثانية من أن المُقَدَّم عند الأصوليين من حيث القيمة والترتيب هو النص القرآني والنبوي، وهو في ذاته عبارة عن ألفاظ ذات دلالات، والاستنباط من النصوص هو قمة عمل الأصولي بجانب الاستدلال والقياس، فإن عملية الاجتهاد تكاد تنحصر في جانبين، أحدهما: الاستدلال فيما ورد فيه نص، وهذا مبناه على مباحث الألفاظ والآخر: الاستدلال فيما لا نص فيه، وهذا مبناه على القياس[(٤)]، لذا كان

(١) «المنهج في علم أصول الفقه» (ص ٣٠).
(٢) المصدر نفسه نقلاً عن «مناهج البحث» للنشار (ص ٧٤).
(٣) «مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٥٤).
(٤) وقد قلنا: إن عملية الاجتهاد تكاد تنحصر ولم نقل: تنحصر فعلاً في هذين الأصلين؛ لأنه من المعلوم أن الاستدلال فيما فيه نص ليس مقصورًا على معرفة مباحث الألفاظ =

هذان الأصلان من أحظى الأصول عناية وضبطًا وتحريرًا، وكان لابد لنا أن نخصهما بالحديث، ولهذا أفردنا النقطة التالية للقياس، وقدمنا عليها الكلام عن الألفاظ لشرف مُتَعَلَّقها -أعني الكتاب والسُّنة-، ولكونه أعظم ثمرة من القياس.

وإذا كان الاستنباط من النصوص بهذه المثابة وقَدْ عُلِمَ أن أفهام الخلق تتفاوت في فهم الكلام بصفة عامة، فكيف بأدق الكلام وأجمعه (الكتاب والسُّنة)؟ ثم كيف بأدق حالة وأصعبها وأعلاها وأرفعها وهي استنباط حكم الله في عباده من هذه النصوص؟ ولذا رأينا علماء الأصول يولون هذا الباب عناية فائقة[1]، حتى اهتدوا -بتوفيق الله- إلى قوانين دقيقة جدًّا وقواعد فريدة للتعامل مع نصوص الوحيين لم تعرفها أمة من الأمم لا في حق كلامٍ منزَّل ولا في حق كلام بشري.

إن المرء ليكاد يجزم بأن ما صاغه الأصوليون في هذا الباب خاصة هو فتح من الله وإلهام رباني لتحقيق وعده سبحانه الذي تضمنه قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر:٩]. وإن كنا ذكرنا من قبل أن علم الأصول بكامله سبب من أسباب حفظ الذكر، إذ إن هذا الباب هو ألصق ما يكون بالذكر كتابًا أو سنةً؛ لأن وظيفته هي حراسة النص القرآني والنبوي من التحريف والعبث بمعانيه، لذا كان أخص أبواب الأصول بهذا المقام الشريف[2].

=

بل ثمة أمور أخرى مساعدة: كمعرفة الناسخ والمنسوخ، ومدى صحة السند فيما يختص بالأحاديث النبوية، ومعرفة التعارض والترجيح، وغير ذلك، وكذلك الاجتهاد فيما لا نص فيه لا يقتصر على القياس وإن كان القياس أوسعها وأهمها؛ إذ هناك أصول أخرى مكملة: كالمصالح والمفاسد، وسد الذرائع، والاستصحاب.

(١) من الأمثلة على هذه العناية: أن الغزالي قد خصص لهذا الباب ما يقرب من نصف كتاب «المستصفى» كما يذكر أستاذنا الدكتور مذكور «المنهج في علم أصول الفقه» (ص٣٠)، ومن مظاهر هذه العناية أنه يشكل في معظم كتب الأصول ربع أو خمس أقسام العلم، وهو وحده يناظر الكلام في مجموع الأدلة الكلية التي يستمد منها الأحكام (الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس وغيرها).

(٢) من الجدير بالذكر: أن نبيِّن أننا لا نعني أن طريق حفظ الذكر محصور في علم الأصول

=

أمَّا عن مضمون هذا الباب في كتب الأصول فهو يتوزع على أربعة تقسيمات بأربعة اعتبارات، وذلك أن استنباط الأحكام الفقهية من القرآن والسنة استنباطًا صحيحًا يتوقف على أربعة أمور، وهي:

«- معرفة القواعد اللغوية الأصولية المتعلقة بوضع الألفاظ لمعانيها.

- والقواعد المتعلقة باستعمال الألفاظ في المعاني.

- والقواعد المتعلقة بوضوح هذه الألفاظ وخفائها.

- والقواعد المتعلقة بكيفية دلالة هذه الألفاظ على المعاني»[١].

وكل واحد من هذه الأربعة يندرج تحته عدة تقسيمات على النحو التالي[٢]:

١- فاللفظ باعتبار وضعه للمعنى ينقسم إلى: «خاص» و«عام» و«مشترك» و«جمع مُنَكَّر».

٢- وباعتبار استعماله في المعنى ينقسم إلى: «حقيقة» و«مجاز» و«صريح» و«كناية».

٣- وباعتبار وضوح المعنى وخفائه ينقسم إلى: «ظاهر» و«نص» و«مفسر» و«محكم» و«خفي» و«مشكل» و«مجمل» و«متشابه».

٤- وباعتبار كيفية دلالته على معناه ينقسم إلى: «دالّ بالعبارة» و«دالّ بالإشارة» و«دالّ بالاقتضاء»، وزاد بعض الفقهاء: «دالّ بمفهوم المخالفة».

وكل مصطلح من هذه المصطلحات المذكورة يتضمن من المسائل

=

أو مبحث الألفاظ، وإنما هذه إحدى وسائله، فلعلم القراءات نصيب من ذلك، ولعلم مصطلح الحديث نصيب، فضلاً عن أسباب كونية قدرها الرب تعالى مشهودة وغيبية يحفظ الله بها الذكر الذي أنزله على رسوله ﷺ، فما أردنا إلا بيان دخول هذا الباب في جملة ما يحفظ الله به دينه ولم نقصد الحصر بحال.

(١) «أصول الفقه الإسلامي» للدكتور عبد المجيد مطلوب (ص ٢٧٢).

(٢) انظر في بيان هذه التقسيمات: «أصول الفقه الإسلامي» لعبد المجيد مطلوب (ص٢٧٢)، و«أصول الفقه الإسلامي» للدكتور وهبة الزحيلي (٢٠٢/١)، و«الوجيز في أصول الفقه» لعبد الكريم زيدان (٢٧٧)، والمصادر الثلاثة تكاد تتطابق في هذه الأقسام. ومعظم كتب الأصول تئول إلى هذه الأقسام مهما تنوعت طرق التناول.

والتنظيرات الدقيقة الرفيعة ما يدل على مبلغ ما سما إليه منهج البحث الأصولي في هذا الباب، وقد وددت أن أتعرض هنا ولو في صفحات قلائل لبيان ما في هذا الجانب من عبقرية وإبداع وأصالة، ولكن حسبي -وقد ضنَّ المقام بذلك- أن أحيل هنا إلى الصفحات التي كتبها أستاذنا الدكتور مدكور في بيان هذا الأمر[١]، وهو الذي يحيلنا بدوره -رغم جودة ما قدمه- إلى كتب الأصول نفسها مقررًا «أن أي محاولة لوصف ما فعلوه فيما يتعلق بمباحثهم اللغوية لا يغني فتيلاً عن الرجوع إلى كتبهم ذاتها للتعرف على بعض خصائصهم من حيث الغوص على المعنى، والجهد العارم لضبط المصطلحات، وتحديد الدلالات، والبعد عن كل ما يؤدي إلى الغموض والإبهام، والحرص على الدقة الشديدة، وإدراك العلاقات بين النص وما يحيط به من قرائن وملابسات وأسباب نزول وما تضمنته اللغة من طرائق التعبير وأساليب البيان»[٢].

٩- اهتدى علماء الأصول إلى نوع خاص من القياس لا يَمتُّ إلى القياس الأرسطي بصلة، وقد صاغوه ورتبوه ببراعة كبيرة، وأسسوه على صفة منتجة، بخلاف القياس الأرسطي الشكلي العقيم، بل منهم من انتقد المنطق اليوناني كله وسبق الغربيين من أئمة المنهج العلمي في بيان تهافت هذا المنطق وقلة جدواه، كما فعله شيخ الإسلام في كتابيه «نقض المنطق»، «والرد على المنطقيين»[٣]، وقد ثبت بالأدلة الدامغة أن الغربيين قد أفادوا من المسلمين في منهجهم الذي أقاموه على أنقاض منطق أرسطو في مرحلتي الهدم والبناء جميعًا: ففي تقويضهم دعائم منطق أرسطو انتحلوا آراء أئمة المسلمين الذين تعرضوا لنقض المنطق، وفي بنائهم للمنهج التجريبي سرقوا أيضًا علوم

(١) انظر: «المنهج في علم أصول الفقه» (ص ٢٦ - ٣٦).
(٢) المصدر نفسه (ص ٣٠).
(٣) انظر في موقف علماء المسلمين من منطق أرسطو ونقضهم لهم: «نقد منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب» لأستاذنا الدكتور السيد رزق الحجر - الفصل الثالث بكامله.

المسلمين وادعوها لأنفسهم[١].

ويلخص أستاذنا الدكتور سيد رزق الحجر وجوه نقد المسلمين لمنطق أرسطو -وهي الوجوه ذاتها التي وجهها الفكر الغربي بعد ذلك بقرون- في ثلاثة وجوه:

أحدها: القياس الأرسطي لا يوصل إلى علم جديد.

الثاني: القياس المنطقي يضيق الطريق إلى العلم ويعوق تقدمه.

الثالث: القياس الأرسطي قياس صوري[٢].

أمَّا عن أصالة القياس الأصولي ومباينته لمنطق أرسطو وسبقه إلى أصول المنهج العلمي الذي لم تعرفه أوروبا إلا في عصورها الحديثة -فذلك ما ألمح إليه بحصافة وثقابة نظر الدكتور علي سامي النشار الذي يُعد رائدًا في إثبات هذا السبق المنهجي لعلماء المسلمين عمومًا والأصوليين خصوصًا، فقد ذكر فارقين جوهريين بين القياس الأصولي والقياس الأرسطي:

الأول: أن المسلمين -إلى عصر الغزالي- قد اعتبروا القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطاطاليسي لا يفيد إلا الظن.

والثاني: أن القياس الأصولي قد تأسس على قانوني «العِلِّية»[٣] و«الاطراد في وقوع الحوادث»[٤]، ومعنى ذلك أنه استقراء علمي بمعناه الدقيق الذي

---

(١) في التدليل على سرقة علوم المسلمين ومنهجهم راجع المصدر السابق (ص١٣٠، ١٣١).

(٢) انظر المصدر السابق (ص ١٥٤ - ١٦٢)، وفيها شرح لهذه الأوجه، واستشهادات قيمة بنصوص أئمة المسلمين، ومقارنة هذه النصوص بكلام نَقَدَة المنطق من الغربيين مشيرًا إلى تأثرهم بما قدمه المسلمون في هذا الباب.

(٣) قانون العِلِّيَّة كما يشرحه الدكتور النشار يتلخص في أن لكل معلول علة، أو أن كل شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث لسبب، وأن نفس السبب يؤدي دائمًا إلى نفس النتيجة.

(٤) قانون الاطراد كما يفسره النشار معناه: أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهًا، وذلك يعني: أن الأشياء إنما تحدث وَفْقًا لنظام عام وطبيعي.

عرف به في العصور الحديثة[١].

ويقرر الدكتور النشار أن ما اشترطه علماء المسلمين في العلة وما وضعوه من مسالك للعلة يوقفنا أمام استقراء علمي متقدم كثيرًا على بيكون وخلفائه[٢].

ولم يقف الأمر عند حدود ما قدمه النشار رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بل إن دراسته -كما يقرر أستاذنا الدكتور مدكور- قد فتحت «الأبواب أمام دراسات أخرى تُعد تفصيلاً لبعض ما أجمل فيها، أو تطبيقًا لبعض نتائجها في مجال العلم التجريبي، وكان من نتائج هذه البحوث أن استقرت تلك الفكرة التي دعا الشيخ مصطفى عبد الرازق إليها[٣]، وجاءت البحوث والدراسات من بعده لتأكيدها»[٤].

ولعلنا قد أطلنا قليلاً في الكلام عن القياس، وما ذلك إلا لنبين السمو الذي بلغ إليه فكر المسلمين عمومًا والأصوليين خصوصًا في بابٍ يُعد من أعظم ما ارتقى إليه الفكر البشري، ومع ذلك ما ذكرنا إلا إشارات قاصرة لما اضطَرَّنا إليه شُحُّ المقام.

وليس القياس -مع ذلك- هو كل ما عند الأصوليين، فثمة أصول أخرى في ذروة الضبط والمنهجية نُشير إلى بعضها في النقطتين التاليتين:

١- هناك مباحث أخرى ارتكز عليها منهج البحث الأصولي هي من جنس كلامهم في الألفاظ وفي القياس، لا تكاد تقل عنهما منهجيةً في البحث، فهي

---

(١) انظر: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور النشار (ص ٩١).

(٢) انظر المصدر السابق (٩٥).

(٣) الفكرة التي دعا إليها الشيخ مصطفى عبد الرزاق هي ضم علم الأصول إلى علوم الفلسفة لما فيه من مظاهر التفكير الفلسفي بحسب ما يراه هو، وأما الدكتور النشار فقد قدم أطروحة هي وإن كانت تنطلق من فكرة الشيخ إلا أنها تنفرد بما لم تسبق إليه مما لم يبتدئه الشيخ مصطفى، ولا أظن إلا أن هذا هو ما عناه أستاذنا الدكتور مدكور.

(٤) «المنهج في علم أصول الفقه» (ص٣، ٤)، وقد ذكر في الحاشية مثالين لهذه الدراسات التي أكدت فكرة الدكتور النشار، وهما: دراسة الدكتور سليمان داود عن نظرية القياس الأصولي: «منهج تجريبي إسلامي» طبع دار الدعوة ١٩٨٤، ودراسة د. جلال موسى عن منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية - طبع دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٢، وإن كان اسم النشار لا يرد فيه إلا قليلاً كما أشار الدكتور مدكور.

وإن كانت دونهما أثرًا إلا أنها في مجموعها تشغل حيزًا لا يستهان به في نسق البحث الأصولي، حيث تسد ثغرات لا يسدها هذان الأصلان على جلالتهما، فإن عملية الاجتهاد من الدقة والتعقيد والعمق بحيث تتطلب إعمال كُل أصل في المناسبةِ التي تقتضيه، بل كثيرًا ما يتطلب أكثر من أصل في وقت واحد، وفي هذه الأصول من آيات الدقة المنهجية ما يصعب تصويره في هذه العجالة، ولذا نشير إليها مجرد إشارة ونستغني عن تفصيلها بالمثالين السابقين: القياس والألفاظ دلالةً بما ذكرناه على ما لم نذكره، فمن هذه الأصول:

أ- **الاستحسان**: ومعناه الصحيح[1] يتلخص في أمرين:

١- ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناء على دليل.

٢- استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة، بناءً على دليل خاص نقيض ذلك[2].

والاستحسان هو من المسالك الدقيقة التي تدل على عمق نظر الأصوليين، ومبناه على استثناء بعض أفراد القاعدة من الحكم لصفة خاصة، ومن هنا تأتي صعوبة الاستحسان ودقته؛ لأن الاستحسان «واقعةٌ تَعَارَض في حكمها دليلان، وعدل المجتهد فيها عن حكم أظهر الدليلين لسندٍ استند إليه في هذا العدول»[3] فهو إذن خروج عن حكم دليل ظاهر إلى دليل باطن أقوى منه.

والحكمة المنهجية للاستحسان: أنه ليس كل قاعدة أو قياس يجب طرده، إذ يجوز أن تتميز بعض أفراد القاعدة أو القياس بنعت يلحقها بأصل آخر ويخرجها من القاعدة التي تُعد في الظاهر من أفرادها، وهذا يلزم المجتهدَ بالحذر وعدم الولوع بطرد الأقيسة دون تدبر كافٍ للمسائل، ولهذا كان

(١) إذ تحتمل لفظة الاستحسان معنًى فاسدًا، وهو الحكم بالتشهي والهوى، وليس هذا هو مراد القائلين بحجية الاستحسان كما يظهر من تعريفه هنا، ولذا اعتبر الخلاف فيه لفظيًّا.

(٢) انظر: «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (٧٣٩/٢).

(٣) «نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي» للدكتور عبد اللطيف صالح الفرفور (ص ٦٨).

الاستحسان من الأمور التي نبغ فيها الإمام أبو حنيفة حتى قال محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد»(١).

والاستحسان على ما وصفناه صورة مثلى لشدة الإتقان والتحري لتحقيق الحق وإصابة الحكم الشرعي الصحيح؛ لأنه يقيد القياس ويضبطه، وفي هذا ينقل الإمام الشاطبي عن مالك: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة» بعد أن حكى قوله المشهور بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم، وفي الوقت نفسه نجد الاستحسان من الأصول التي تهب الفقه مرونة وتيسيرًا على الناس وحلاً لمشكلاتهم الحادثة، إذ كثيرًا ما يؤدي غلو القياس إلى تشديد على الناس وإلزام لهم بما لا يلزمهم، فلا يكبح من جماحه إلا الاستحسان الصحيح(٢).

ب- المصالح المرسلة:

وسميت مرسلة؛ لأن المصالح ثلاثة أنواع:

أحدها: ما شهد له الشرع بالاعتبار.

والثاني: ما شهد له الشرع بالإلغاء.

والثالث: ما سكت عنه، أي: هو مرسل بمعنى: مطلق لم يقيد بقيد الاعتبار أو بقيد الإلغاء، ومن هنا سمي هذا النوع بالمصالح المرسلة؛ أي: المطلقة(٣).

والمصالح المرسلة -عند القائلين بها- هي من أعظم الطرق التي يتسع بها نظر الفقيه، وهي تعمل حيث لا يعمل القياس.

ومن أهم ما يعتبر في المصالح المرسلة ثلاثة أمور:

١- الملاءمة لقصد الشارع.

٢- أن تجري في الأمور العملية التي تجري عَلَى وفق المناسبات المعقولة،

---

(١) «أبو حنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه» للشيخ محمد أبو زهرة (ص ٣٠١).

(٢) انظر في هذه النقطة : «نظرية الاستحسان» للفرفور (مصدر سابق) الباب الرابع بكامله، وعنه نقلت قولة مالك المذكورة هنا.

(٣) انظر في ذلك: «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف (ص ٨٤)، وأصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب الله (ص ١٣٨).

فلا مدخل لها في التعبدات.

٣- أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وليس فيها ما يرجع إلى مجرد التزيين والتقبيح ألبتة[1].

«وهذه شروط معقولة -كما يقول الشيخ أبو زهرة- تمنع الآخذ بهذا الأصل من أن يخلع الربقة ويجعل النصوص خاضعة لأحكام الأهواء والشهوات باسم المصالح»[2].

وفي إطار تمهيد الكلام عن المصلحة المرسلة وسبيل النظر في مواءمتها لقصد الشارع وضع الأصوليون تقسيمًا بديعًا للمصالح التي يحافظ بها على مقصود الشارع، فجعلوها رتبًا ثلاثًا:

الأولى: رتبة الضروريات: وهي ما لا يمكن الاستغناء عنها، ويندرج تحتها حفظ ما سموه الأصول الخمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهذه الرتبة إذا فقدت اختل النظام وفسد حال الناس في دينهم ودنياهم.

الثانية: رتبة الحاجات: وهي المصالح التي لا ضرورة إليها، ولكن يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم ورفع المشقة، وفقد هذه الرتبة يوقع الناس في المشقة والحرج.

الثالثة: رتبة الكماليات والتحسينيات: وهي الأمور التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[3].

وهذا التقسيم في ذاته يبرز الدقة المنهجية عند الأصوليين، حيث راعوا

التدرج الطبيعي في أحوال الخلق وظروفهم، ولم يسووا بين المصالح لمجرد أنها مشروعة، وهذا النظر الرحب الذي لا يجمد على صورة واحدة ويراعي التفاوت الفطري مستفادٌ أساسًا من القرآن والسنة.

وفي سياق الكلام عن المصلحة المرسلة يرتقي نظر حذاق الأصوليين إلى قانون كلي خلاصته: «أن الأمور في الدنيا إما راجحة النفع، وإما راجحة الضرر، ويندر في الوجود ما يكون مُمَحَّضًا للنفع أو الضرر، ويمتنع ما يكون متساوي الطرفين من كل الوجوه وفي كل الأحوال ولكل الأشخاص»(١).

هذه بعض ملامح المنهجية في «المصالح المرسلة» عند القائلين بها، وقد ظهر بعض ما فيها من ضبط وإحكام وعمق نظر، ولا يخفى أن هذا الأصل يشبه سابقه (الاستحسان) في توسيع نظر الفقيه وتعميق بصره، بحيث ينفذ إلى مقاصد الشرع الباطنة ولا يقنع بظواهر الأحكام، ثم يستثمر هذه المقاصد في حل ما يجِدُّ من مشكلات، على نحو منضبط يجمع بين موافقة الشريعة ومراعاة مصالح الخلق، بناءً على ما تمهد في الأصول من أن مصالح العباد معتبرة مقصودة شرعًا.

ويكفينا هنا لبيان أن هذا الأصل قد اعتمد عليه أئمة المجتهدين من لدن الخلفاء الراشدين إلى عصور أئمة المذاهب وأتباعهم في حل مستجِدَّات المسائل الفقهية الناشئة عن الوقائع الحادثة مما اقتضاه تعاقب الزمان واتساع العمران واختلاط الأجناس -يكفينا لهذا أن نشير إلى الأمثلة العشرة التي ساقها الإمام الشاطبي للأخذ بالمصالح المرسلة، وقد بسطها وَفَصَّلها في كتابه الفريد: «الاعتصام» لمن شاء أن يقف بنفسه على مدى ما يحققه هذا الأصل من ثمرة وما يحله من إشكالات(٢).

---

(١) «مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه» للشيخ محمد أبو زهرة (ص ٣٠٧).
وهذه قاعدة جليلة أفادها أبو زهرة من الإمام ابن القيم، وقد وازن بين نظر ابن القيم الذي رجحه هنا ونظر الطوفي في ذهابه إلى أن الأمر قد يقع في الوجود متساوي الطرفين.. (انظر البحث برمته في: المصدر المذكور ٣٠١ - ٣٠٨).

(٢) انظر: «الاعتصام» (٣٥٤ - ٣٦٤)، وقد ذكر أن هذه الأمثلة العشرة توضح الوجه العملي في

جـ- سد الذرائع:

وهو من الأصول الفقهية المختلف في حجيتها، وهو مكمل للأصل السابق، فإذا كان أصل «المصالح المرسلة» مبنيًّا على جلب المصالح الملائمة لمقصود الشارع فإن هذا الأصل مبناه على درء المفاسد التي ذمها الشارع أو نهى عنها، وقد أكثر الأخذ به الإمام مالك، ويقاربه الإمام أحمد كما يذكر الشيخ أبو زهرة[١] على أنه يميل إلى «أن العلماء جميعًا يأخذون بأصل سد الذرائع، وإن لم يسموه بذلك الاسم»[٢] ثم بين رَحِمَهُ اللَّهُ ما انفرد به مالك في هذا الأصل عن غيره.

على أن أهم ما نقصده هنا -وهو القيمة المنهجية لهذا الأصل- يُسْتَغْنَى عن ذكره بما نقلناه في المصالح المرسلة، فإن كثيرًا مما ذكرناه ثمَّ يصدق هنا. ومما له دلالة يحسن إضافتها: ما نجتزئ به من قول العلامة أبي زهرة:

«وإن اعتبار أصل الذرائع بسدها أو بفتحها على حد تعبير القَرَافي يعَدّ من وجهٍ توثيقًا لمبدأ المصلحة التي استمسك مالك بعروته.. فالمصلحة بعد النص القطعي هي قطب الرحى في المذهب المالكي، وبها كان خِصبًا كثير الإثمار»[٣].

د- الاستصحاب:

ومن أفضل تعريفاته أنه: «استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان

= المصالح المرسلة. وللتوسع في التعرف على حقيقة هذا الأصل عمومًا، واختلاف العلماء في حجيته والراجح في ذلك، وما يدخل تحته من تأصيلات جزئية، والفرق بينه وبين الاستحسان، وغير ذلك يُنْظَر: «تعليل الأحكام» للشيخ محمد مصطفى شلبي، و«الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها» للدكتور مصطفى أحمد الزرقاء، و«المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» للدكتور مصطفى زيد، و«نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» للدكتور حسين حامد حسان، وانظر أيضًا ما جاء في «أصول الفقه» للزحيلي (٧٥٢ - ٨٢٧) وهو بحث وافٍ.

(١) انظر: «مالك ..» (ص ٣٢٣).

(٢) المصدر نفسه : (ص ٣٣٤).

(٣) المصدر نفسه : (ص ٣٣٥)، وقد توسع نوعًا ما في الكلام عن هذا الأصل في الصفحات : (٣٢٣ - ٣٣٥)، وممن توسع في الكلام عن الذرائع: الإمام ابن القيم في «أعلام الموقعين» الجزء الثالث (١٣٣ - ١٥٩)، وانظر أيضًا: «أصول الفقه» للزحيلي (٩٠٢-٩٤٣).

منفيًّا»[١].

وأقسامه أربعة:

١- استصحاب البراءة الأصلية: كبراءة الذمة من التكليفات الشرعية.

٢- استصحاب ما دل الشرع أو العقل على وجوده: كاستصحاب الحل في النكاح حتى يقوم الدليل على إنهائه.

٣- استصحاب الحكم الأصلي إباحة كان أو حظرًا: والأصل في الأشياء كلها الإباحة لقيام الدليل الشرعي على ذلك.

٤- استصحاب الوصف: كاستصحاب الحياة بالنسبة للمفقود[٢].

والاستصحاب أصل تكميلي يصار إليه عند خلو المسألة من الأدلة الأخرى، ولهذا جُعل الاستصحاب «آخر دليل شرعي يلجأ إليه المجتهد لمعرفة حكم ما عرض له، ولهذا قال الأصوليون: إنه آخر مدار الفتوى»[٣].

ومع ذلك لم يكن الاستصحاب محدود الأثر في الاجتهاد؛ إذ كثيرًا ما يضْطَرُّ إليه المجتهد والقاضي إذا خلت يده من الأدلة، وثمة مسائل لا مخرج لها إلا بالاستصحاب، ثم إن الاستصحاب -كما يقرره العلامة أبو زهرة- وإن قل الأخذ به عند الفقهاء الذين وسعوا نطاق الاستدلال كالمالكيين والحنفية، إلا أنه كثر النزوع إليه عند الفقهاء الذين ضيقوا نطاق الاستدلال كالظاهرية والإمامية الذين أكثروا منه واستعاضوا به عن القياس، كما كان الشافعي أكثر أخذًا بالاستصحاب من الحنفية والمالكية مستعيضًا به عن العرف والاستحسان[٤].

والاستصحاب -باعتباره أصلاً منهجيًّا- هو من القواعد الأصيلة التي خص بها علماء المسلمين، وهو نهج فطري اعتيادي تواضع عليه الناس دون

---

(١) «أعلام الموقعين» لابن القيم (ص ٣٣٩).
(٢) «أصول الفقه» أبو زهرة (٢٦١ - ٢٦٣) باختصار بالغ.
(٣) «علم أصول الفقه» - خلاف (٩٢).
(٤) «أصول الفقه» - أبو زهرة (٢٦٧) باختصار وتصرف.

مواضعة، فهو -بعبارة الشيخ خلاف-: «طريق في الاستدلال قد فُطِرَ عليه الناس وساروا عليه في جميع تصرفاتهم وأحكامهم»[١].

وقد ذكر العلامة أبو زهرة دليلين آخرين على حجية الاستصحاب إضافة إلى فطريته وجريان العادة به:

أحدهما: استقراء الشرع: فقد ثبت بالاستقراء أن الأحكام الشرعية تبقى على ما قام عليه الدليل حتى يقوم دليل على التغيير، وكل مقررات الشرع الإسلامي تؤيد الاستصحاب.

الثاني: بداهة العقول: فإذا ثبت أن فلانًا حي أو مسلم أو عدل لا يُحْكَم بموته أو فسقه إلا بدليل، وإن مقررات العقول من ناحية وجود الأشياء أو وجود صفاتها تسير على الحكم باستصحاب الحال[٢].

هـ - التعارض والترجيح:

منشأ هذا الباب: أن الأدلة الجزئية التي يستقيها المجتهد من مصادرها الكلية في المسائل التفصيلية -هذه الأدلة- لا تعمل بصورة رتيبة ولا تقع باختيار المجتهد، وإنما يأتي الدليل في طريقه بحسب المسألة نفسها، والبحث هو الذي يسوقه إلى تحديد دليلها الخاص، ثم إن من المسائل ما يكون له أكثر من دليل، سواء كانت من أصل واحد: كأن يرد فيها نصان أو أكثر من السنة، أو كانت من أصول مختلفة: كأن يكون فيها دليل من القرآن وآخر من السنة وثالث من القياس... وهكذا، وفي حالة تعدد الأدلة: إما أن تتعاضد الأدلة على حكم واحد، فهنا يتأكد الحكم، وإما أن تتعارض[٣] تعارضًا كليًّا من كل وجه، كأن يفيد بعضها الحل وبعضها الحرمة دون إمكان التوفيق، وإما أن يكون التعارض جزئيًّا: كأن ينفي أحد الدليلين بعض صور الدليل الآخر، أو يفصِّل

(١) «علم أصول الفقه» - خلاف (٩٢).

(٢) «أصول الفقه» - أبو زهرة (٢٦١) باختصار وتصرف.

(٣) التعارض الذي يعنيه الأصوليون هنا: هو تعارض الأدلة في نظر المجتهد وليس في ذات الأمر، فإن أدلة الحق لا تتناقض، وإنما قد يخفى الأمر على نظر المجتهد أو يعزب عنه علمه، والإحاطة لله وحده.

ما أجمل فيه، أو غير ذلك من صور التعارض الجزئي.

وهذا الواقع العملي للمجتهد لم يغفل عنه الأصوليون، فإن «ذلك قد يؤدي إلى تعطيل الأدلة عن عملها ويؤدي إلى فصل الوقائع عما نزل بشأنها من أدلة. وقد قام الأصوليون بجهد كبير في هذا الشأن بحيث يمكن اعتباره من أهم ما قدموه، وقد استعانوا فيه بكل ما يمكن أن يعينهم عليه من نتائج العلوم الإسلامية الأخرى: كعلم المصطلح، وعلم الجرح والتعديل، وغيرهما»(١).

وكان من ثمار هذا الجهد أن وضع الأصوليون قواعد منهجية سديدة تضبط مسار المجتهد: فبينوا حقيقة التعارض، وطرق دفعه، وبينوا حقيقة الترجيح، والأدلة على العمل بالراجح، وقسموا الترجيح قسمين:

أحدهما: ترجيح بين النصوص، ويدخل فيه:

١- الترجيح من جهة السند.

٢- ومن جهة المتن.

٣- ومن جهة الحكم أو المدلول.

٤- والترجيح بأمر خارج.

والقسم الثاني: الترجيح بين الأقيسة، ويدخل فيه:

١- الترجيح من جهة الأصل.

٢- ومن جهة الفرع.

٣- وبحسب العلة.

٤- ومن أمر خارج(٢).

ولا يتسع المقام لبيان جهدهم في ذلك، ولا غنى عن الرجوع إلى كتبهم نفسها، لكن الذي يعنينا هنا أن نبين أن عملهم هذا يتصف باستقصاء النظر إلى أبعد مدى: حيث يرقب المنظِّر قواعده في غايتها التطبيقية، ويحوطها عن أن

---

(١) «المنهج في علم أصول الفقه» لأستاذنا الدكتور مدكور (ص ٣٦).

(٢) انظر تفصيل هذه القواعد وتأمل ما في طيها من الدقائق المنهجية في: «أصول الفقه» للزحيلي (١٢٠١ - ١٢٤١).

تُعَطَّل عن ثمرتها العملية، بعيدًا عن التجريد العابث والترف المنهجي الذي اتصف به المناطقة والمتكلمون ومن لفَّ لفَّهم، وتلك مَزِية منهجية لا يخفى قدرها.

وختامًا: نقرُّ أننا ما قلنا شيئًا، ولا استوعبنا حتى الخطوط العريضة لعناصر الإبداع المنهجي عند الأصوليين، فإن مجال القول ذو سعة، وثمة نواحٍ كثيرة في أرجاء الفكر الأصولي لم يتسع المقام لبيانها، وهي تشارك الجوانب المذكورة في استنادها إلى دقة النظر، ونفوذ البصر، وروعة التأصيل،وبراعة التنظير، ومراعاة الفطرة الصحيحة، واعتبار العوائد الجارية، واستهداف الغايات العملية، وأروع من هذا كله: مقدرتهم العجيبة على صهر هذا كله في بوتقة الشريعة، بحيث لا يخرج أصل واحد عن هيمنتها، وتلك أعظم سماتهم.

ولذا حقٌّ على أهل الإسلام أن يفخروا بهذا الميراث العظيم، وحرام عليهم أن يضيعوه أو يهملوه أو يشوهوه، أو يرضوا عنه بديلاً، وأنى لهم البديل، وواجب عَلَى كل حَدِب على هذا الدين مريدٍ له الرفعة وللمسلمين التمكين أن يجعل الأصول الصحيحة لهذا العلم من منطلقات البعث الإسلامي الأولى، وأن يَنحِّي عنه الأورام وأسباب المرض، وأن يجلب له الغذاء الصحيح الذي حرم منه زمانًا طويلاً.

* * *

الباب الثاني
الجهود النقدية
والتجديد في علم
الأصول قديمًا وحديثًا

تمهيد

من العجيب حقًّا أن بدايات التدوين في علم الأصول زامنت مرحلة النهايات من عصر الأئمة المجتهدين الكبار، وأنه مع تطور حركة التدوين في علم الأصول واتساعها إذا بروح الاجتهاد تخبو شيئًا فشيئًا، وإذا بالعقم الذي طرأ على الفقه يقوى ويستمكن، حتى إذا ما أصبح علم الأصول فنًا مستويا تمامًا وصار هناك طائفة من أهل العلم يسَمَّون بالأصوليين وجدنا الفقه قد بلغ غاية العقم والجمود تحت سيطرة التقليد والمذهبية، وإذا بشمس الاجتهاد قد أفلت تمامًا.

وليس بخافٍ ما تحمله هذه المفارقات من دعوة إلى التأمل والتساؤل: هل قام علم الأصول على أنقاض علم الفقه؟ وإني وإن كنت لا أقول بذلك -رغم ما توحي به الأسطر السابقة- إلا إنني أتوقف أمام حقيقة مُرَّة تبدو من خلالها، وهي أن علم الأصول بصورته التي ظهر عليها عند المتأخرين برغم الدعاوى العريضة من أنه عماد الاستنباط ومهاد الاجتهاد -إلا أنه كان على الضد من ذلك في أكثر الأوقات، أو على الأقل كان قاصرًا عن ذلك، حتى إن مولده زامن مرحلة احتضار الاجتهاد، وشروقه آذن بغروب شمس المجتهدين.

وأود هنا أن أبين وأؤكد أن ما أعنيه بالأصول هنا ليس هو تلك القواعد والضوابط التي كانت تجري في استنباطات الأئمة المجتهدين الأولين، وإنما أردت بذلك فترة ما بعد التدوين والاستقرار واستقلال الأصول عن الفقه وتميز الأصوليين عن الفقهاء، فالمراد إذن ما بعد التدوين وليس ما بعد الظهور؛ لأن الظهور سبق التدوين بما يقرب من قرنين من الزمان كان علم الأصول فيهما قد استوى تمامًا واستكمل نضجه، بحيث ظهرت ثماره الناضجة في الثروة الفقهية الثمينة التي خلفها الأئمة المجتهدون الكبار في القرون الثلاثة الأُوَل وبدايات الرابع.

وتلك الأصول القديمة التي تربى عليها أئمة الاجتهاد من السلف هي التي نقر بجدواها ونشهد بأنها أصول الفقه الحقيقية، وهي التي حرص نفر قليلون على تحريها من أئمة الخلف الذين عُرفوا بالتجديد والبحث عن النافع المفيد من العلم والعمل من مثل: ابن حزم وابن عبد السلام وابن تيمية والشاطبي وابن القيم وغيرهم ممن نقبوا عن الأصول الفقهية التي كانت لدى أساطين الاجتهاد من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ولذا جاءت بحوثهم في هذا العلم غير معهودة، حيث كانت تسير في الطريق الصحيح الذي يؤسس الاجتهاد ويربي ملكة الفقاهة والاستنباط الصحيح، مما ينتج فهمًا صحيحًا لمقاصد الدِّين وحقائقه العالية.

ولهذا كان المقلدون والجامدون ينفرون من مثل تلك البحوث الحية النابضة: إما عن غفلة وجهل بعظمتها، وإما كسلاً عما تدعو إليه من اجتهاد وعمل وإصلاح، وأي إصلاح أعظم من إصلاح علوم الدين التي هي أساس السلامة وطريق الفلاح.

وعملنا في هذا الباب هو تتبع جهود النَّبَغة من علماء الأصول الذين لم يجرفهم تيار السقوط الذي جرف أهل زمانهم، وعَضُّوا على البقية الباقية من آثار الأسلاف، وتحققت بهم بشارة النبي ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك**»(١).

ونحن في هذا الباب بإزاء طائفة معدودة من أمثلة الدراسة الأصولية المثمرة التي توشك أن تنفرد بأحقية الوجود دون غيرها في ساحة البحث الأصولي، نعم قد يفوتنا من ذلك فائت، لكن المقصود هنا ذكر أَمْثَل ما لقيناه من هذا الصنف الفريد.

ويعَدُّ هذا الباب بكامله تمهيدًا وتأسيسًا للباب الثالث الذي استقى كثيرًا

---

(١) الحديث رواه البخاري: كتاب المناقب، حديث رقم (٣٦٤٠، ٣٦٤١)، ومسلم: كتاب الإمارة، حديث (١٩٢٠ - ١٩٢٥).

من مادته من هذا الباب، حيث كان لابد أن يتكئ البحث على الجهود الإصلاحية التي قدمها الأئمة المجددون في علم الأصول كما بيناه في مقدمة البحث (الفقرتين : ٤، ٥)، فإنها من أهم المصادر التي يستمد منها منهج التجديد الأصولي وهو المنهج الذي احتواه الباب الثالث.

*** وأما عن المنهج الذي سلكناه فيما تضمنه هذا الباب فذلك نوضحه في النقاط التالية:**

١- تناول هذا الباب طائفة من أئمة الأصوليين الذين كانت لهم يد ظاهرة في التجديد والإصلاح الأصولي، بحيث خلَّف كلٌّ منهم آثارًا ملموسة في هذا العلم تنفرد عن غالبية كتب الأصول، وهؤلاء الأئمة قد تفاوتت درجاتهم في هذا الباب تفاوتًا كبيرًا: فابن حزم وابن تيمية أجل أثرًا من الغزالي والجويني، ولذا تفاوتت عنايتنا بهم على قدر آثارهم.

٢- قد يضيف الإمام جديدًا ولكنه ليس حميدًا كما هو الحال فيما صنعه الغزالي من إدخال مباحث المنطق في علم الأصول، ومثل هذا الجديد نذكره لننبه على فساده.

٣- قد يكون الملمح التجديدي الواحد حسنًا من وجه ومذمومًا من وجه آخر، ومثاله: ما عرف به الإمام ابن حزم من شدة التمسك بالكتاب والسنة، واعتبار ذلك أصل الأصول في مقابلة كثير من فقهاء عصره الذين أعرضوا عن النظر في الدليل وقنعوا بالتراث الاجتهادي لأئمة مذاهبهم .

أقول: إن هذا الأصل من هذا الوجه مستحسن جدًّا، ولكننا إذا لحظنا الوجه الآخر لهذا الأصل عند ابن حزم لم يطَّرد حمدنا له، فإنه وقف عند حرفية الاتباع وجمد على ظواهر النصوص دون مرونة كافية في التوفيق بين الدلائل ودون مراعاةٍ لبدائه العقول. وفي مثل هذا النوع من الخصائص التجديدية نميز بين الوجه الصحيح فنقره ونحث عليه، وبين الوجه الفاسد فنرفضه ونبين وجه فساده.

٤- ليس من مقصود الدراسة أن تستوعب جميع المجددين في علم الأصول، إذ إن هذا -من جهة- لا تنهض به الدراسة ويطول به البحث جدًّا، ومن

جهة أخرى يتحقق غرض البحث دونه؛ وذلك لأن المراد من إيراد الجهود التجديدية هو استثمارها في بناء نهج سديد لتجديد علم الأصول، وهذا يتم دون حاجة إلى استقصاء الصغير والكبير، خاصة أن كثيرًا من المزايا والخصال التجديدية تتكرر من مجدد إلى آخر، فكان بعضها يغني عن جميعها.

على أني قد تحريت الاستيعاب ما أمكن في حق ثلاثة من الأئمة لم أرَ لهم نظيرًا في هذا المضمار، وهم: الإمام ابن حزم، والإمام ابن تيمية، والإمام الشاطبي، فإن هؤلاء الثلاثة قد برَّزوا على من سواهم من المتقدمين والمتأخرين وكان لكل منهم آثار جسام في تجديد علم الأصول لا يدانيه فيها غيره.

ولذا جعلنا الكلام عن هؤلاء الثلاثة هو أصل مادة هذا الباب كله، وجعلنا البحث في غيرهم بمثابة تتمة وتكميل لأعمالهم. وإن كنا نطمح إلى دراسة أئمة آخرين غير من تناولهم البحث إلا أن هذا مما تنوء به الدراسة كمًّا وكيفًا، حيث إن استيفاء الآثار التجديدية في علم الأصول عند كل من له يد ظاهرة في هذا الباب -هو غرض لا تقوم به على وجهه إلا دراسة مستقلة، لذا تخلينا عن هذه المنية على كره منا، وقنعنا بدراسة ثلة من المجددين الذين رأينا أن غرض البحث يحصل بهم، سائلين الله أن يعين على تتبع اللمحات التجديدية عند غيرهم في وقت قريب.

والأئمة المجددون الذين تناولهم البحث هم: ابن حزم، والجويني، والغزالي، وابن عبد السلام، وابن تيمية، والشاطبي.

وأمَّا الأئمة الذين لم يتهيأ لنا دراسة آثارهم التجديدية فهم: الخطيب البغدادي، وابن عبد البر، وأبو المظفر السمعاني، والقرافي، وابن القيم، والدهلوي، والصنعاني، والشوكاني، والشنقيطي، والسعدي، والخضري، والحملاوي، وعبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة.

ويجب أن نذكر هنا أننا وإن كنا لم نفرد هذه الطائفة بالدراسة في هذا الباب إلا إننا قد استفدنا منهم فعليًّا في نقد كتب الأصول وفي استخلاص المنهج المقترح للتجديد الأصولي الذي احتواه الباب الثالث.

الفصل الأول
الإمام ابن حزم
وآثاره التجديدية
في علم الأصول

المُجَــــدّد[1]

كل من أنصف علم أن الإمام أبا محمد علي بن حزم هو من ذلك الصنف من الرجال الذين لا يسع المرء إلا احترامهم وإكبارهم وإن وسعه مخالفتهم ومباينتهم، فإن صِدْق السعي، وصِحَّةَ الإرادة، وحُسن التحري، وقوة الإخلاص -وهي بعض سمات ابن حزم- هي صفات يُعْذَر بها المخالف وإن اشتط في المخالفة وأمعن في المُشَاقَّة، في حين لا يجد الإنسان في كثير ممن يوافقونه في رأيه ما يدعوه إلى تقديرهم، لما جُبِلُوا عليه من تبعية، وانقياد وإيثار للسلامة، وقعود في الهمة، فالحق هو ما ورثوه عن أسلافهم، والحجة لا مكان لها عندهم، مع قلة مبالاة بالتحقيق العلمي، وما أكثر هذا الصنف الأخير، وما أقل الصنف الأول، وابن حزم من أولئك الأقلين الذين تركوا آثارًا عظيمة فيمن بعدهم، واعتنوا بتقويم المسالك وإصلاح الخطط، مع استحواذ على مؤهلات الإصلاح: من ذكاء مُفْرِط، وعقل مُبْتكِر، وقلب قوي، وحافظة واعية، وهمة وَثَّابة، ونفس مطبوعة على التصدر والقيادة، وعلم غزير واسع، حتى وصف بأنه «رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، عديم النظير»[2].

لما كان الأمر كذلك كان لابد أن يكون لابن حزم نصيب وافر بين الأئمة المجددين الذين لهم آثار جسام في علوم الإسلام عمومًا وفي أصول الفقه خصوصًا، وإنا لعلى قناعة تامة بأنه أول أصولي نَابِهٍ بعد الشافعي، إذ لا نعرف بين الشافعي وابن حزم كتابًا يسامق كتاب «الإحكام»، وهذه حقيقةٌ قد جعلنا

---

(١) لاحظت أن هذا الإمام لم يتعرض له صاحبا كتابي: «التنظير الفقهي» و«الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية» على الرغم من كونه علامة بارزة في (الفكر الأصولي) و(التنظير الفقهي)!!، ولقد كان شيئًا مؤسفًا أن يتجاوز مثل هذين المرجعين إمامًا واضح الأثر في هذا المجال، لا شك أنه قدم جديدًا متميزًا يستحق التنويه، بل كثير مما قام على تأصيله وتمهيده هو من القواعد الكبار التي تجعله أحد أعلام المجددين في علوم الشريعة عمومًا وفي أصول الفقه خصوصًا مهما كان موقفنا من أعيان المسائل التي جمع فيها.

(٢) «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨/١٨٦).

بحثنا هذا برهانًا عليها، فمن طلب البرهان على أن ابن حزم أول مجدد أصولي بعد الشافعي فليلتمس ذلك في صفحات هذا البحث، وباللَّه التوفيق، وستأتي قريبًا كلمة العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ اللهُ في بيان قَدَم ابن حزم في هذا المجال.

لقد كان ابن حزم بحق «لونًا جديدًا في فقهه» على حد تعبير الشيخ محمد أبو زهرة رَحِمَهُ اللهُ[(١)].

نعم، كان الإمام أبو محمد على قدر من الانفراد بالرأي الذي نتج عن ظاهريته بلغ حد الشذوذ، مع شدة في العبارة لا ترحم صغيرًا ولا كبيرًا، حتى إنه امتُحِنَ لتطويل لسانه في العلماء وشُرِّدَ عن وطنه[(٢)]، ومع ذلك فقد ادخر اللَّه له نفائس انفرد باستخراجها من آثار السلف[(٣)]، وهذه النفائس هي مبتغانا من هذا المبحث.

ولما كان ابن حزم على هذا التفاوت في صفاته فلا جَرَم كان الرأي فيه متفاوتًا والموقف منه شديد التباين، فقد «أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة وهجروها، ونفروا منها، وأُحْرِقَتْ في وقت، واعتنى بها آخرون من العلماء، وفتشوها انتقادًا واستفادةً، وأخذًا ومؤاخذةً، ورأوا فيها الدُّرَّ الثمين ممزوجًا في الرَّصْف بالخَرَز المَهِين، فتارة يطربون، ومرة يعجبون، ومن تفرده يهزءون»[(٤)]، وَقَصْدُنا هنا أن نبرز الدر الثمين ونَنْفِي الخرز المهين، وذلك من خلال خصائصه التي نجملها في البنود التي تلي هذا المدخل.

وَقَد وُلِدَ ابن حزم بالأندلس، في آخر رمضان، سَنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ست وخمسين وأربعمائة عليه رحمة الله.

---

(١) «ابن حزم: حياته وعصره. آراؤه وفقهه» للعلامة محمد أبو زهرة (ص٤).
(٢) «السير» (١٨/١٩٨).
(٣) انظر: «ابن حزم..» (ص ٤).
(٤) الذهبي (١٨/١٨٧).

التجديد

وسنقسم الكلام في الخصائص التجديدية لابن حزم إلى قسمين:

أحدهما: يتضمن النواحي الإيجابية التي يمكن استثمارها في دفع مسيرة علم الأصول وإزكائه.

والقسم الآخر: يتضمن الجوانب السلبية والمواضع التي هي محل نظر ومناقشة -أو حتى مؤاخذة- في قواعد الفكر الأصولي عند ابن حزم.

ونحن وإن كنا نقرر بوضوح أن محل التجديد هو القسم الأول، إلا إن القسم الثاني لَم يخلُ من ناحية تجديدية إصلاحية إذا نظرنا نظرة اعتبارية، ويظهر ذلك من وجهين:

أحدهما: أنها ذات صبغة تجديدية من وجهة نظر صاحبها على الأقل وإن خالفه غيره، وعملنا هنا هو أن نبين وجه انحرافها عن طريق التجديد والإصلاح إلى وجهات أخرى متفاوتة في المغايرة تصل إلى حد المضادة.

والوجه الآخر: أنها تُعَدُّ بصورة غير مباشرة نوعًا من التقويم لمسار الفكر الأصولي، حيث تقدم لونًا مناقضًا للشائع المألوف عند علماء الأصول الذين غلب عليهم الإغراق في تعظيم القياس، وقل احتفاء كثير منهم بالنصوص الشرعية، فلم يعد النص -كتابًا وسُنة- له تلك الهيبة التي كانت عند الأقدمين، وكأن إسراف ابن حزم في الأخذ بالظواهر بمثابة رد فعل للإسراف في التعليل والقياس، وهو مع كونه إسرافًا مذمومًا إذا نظرنا إليه في ذاته كما كان الإسراف الآخر ذميمًا -إلا إنه حميد من حيث إنه يحدُّ من الإسراف في الجهة الأخرى-، وعليه فقد لاحظنا أن ما دعا إليه ابن حزم من تعظيم النصوص وتحري الدليل قد أفاد منه كثير من العلماء الذين عُرِفوا بالموضوعية والإنصاف وإن لم يكونوا ظاهريين بالمعنى الحرفي للظاهرية، بل إنهم انتقدوا ما اشتط فيه ابن حزم في هذا الباب[1].

---

(١) لعل من هؤلاء: الإمام الذهبي في المتقدمين والشيخ أبو زهرة في المعاصرين، وقد =

ومثل هذا المعنى نلحظه أيضًا في توسيعه لباب الاجتهاد وسده لباب التقليد حتى على العامة، فهذا مع كونه مأخوذًا عليه كما سنقرره في حينه إلا إنه لا يزيد في خطورته على خطورة القول بسد باب الاجتهاد أو المبالغة في تضييقه، وكذلك القول بوجوب التقليد -ليس على العامة فحسب، بل على كل دارس للفقه بحيث يكون ملزمًا بمذهب إمامه لا يرى الحق إلا فيه- وهو ما شاع على أوسع نطاق، ولم يكد يوجد كتاب أصولي في كتب المذاهب الأربعة ينتقد هذا الصنيع، وعليه فإن الحق في هذه النقطة -كشأن سابقتها- هو وسط بين ابن حزم ومخالفيه، ولعله لولا قوة رد الفعل لدى هذا الإمام لما كان لصوته صدى بين المد الكاسح من الكتب التي ترسخ التقليد وتقوض الاجتهاد.

وأخيرًا: نذكر أن الخاصة التي تجمع خصائص ابن حزم كلها هي أن طريقته في البحث الأصولي هي طريقة فريدة لا يجوز أن تُنْسَب إلى أي من طرق التأليف الثلاث الشائعة في كتب الأصول[1]، بل هي أقرب إلى طريقة الأولين وأشبه بنهج الشافعي رحمه الله، بغض النظر عن جموحه الظاهري الذي لا يقَرُّ عليه.

ومما نعتضد به في هذا المقام: ما شهد به العلامة المحقق الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله، حيث شبَّه ابن حزم بالشافعي في نهجه الأصولي، وإن كان قد عقَّب ببيان علوِّ كعب الشافعي وتقدمه عليه من كل وجه، وهاك نصَّه الذي أنقله هنا رغم طوله، وذلك لكونه شهادة عادلة فريدة لهذا الرجل الذي بخسه أهل الأصول قدره وجعلوا حِدَّة لسانه وتعصبه للمذهب الظاهري مسوغًا لإهماله والتغاضي عنه، مع أن كتب الأصول قاطبة ليس فيها أكثر من كتابين أو ثلاثة تناظر كتابه الأصولي الفذ «الإحكام في أصول الأحكام» ...

=
نقلنا بعض كلامهما في صدر هذا المبحث.

(١) وهذه الطرق: هي طريقة المتكلمين، وطريقة الأحناف، والطريقة الجامعة بينهما، وهي الطرق التي تتابع متأخرو الأصوليين على القول بأن كتب الأصول لا تخرج عنها، ولذا اعتاد المعاصرون أن يبينوا في مطالع كتبهم حقيقة هذه الطرق الثلاث.

يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وكان أول من عني بتدوين أصول الفقه -فيما اشتهر بين العلماء- أبو عبد اللَّه محمد بن إدريس الشافعي، فأملى كتابه المعروف بـ«الرسالة»، وكتبه عنه الربيع بن سليمان المرادي، وقد جمع في إملاء الرسالة بين أمرين إجمالاً:

الأول: تحرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسنة، وإيضاح منهجه في الاستدلال وتأييده بالشواهد من اللغة العربية.

الثاني: الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح، والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها، مع نقاش للمخالفين تزيده جزالة العبارة قوةً، وتُكْسِبه جمالاً، فكان كتابُه قاعدةً محكمةً بَنى عليها من جاء بعده، ومنهجُه فيه طريقًا واضحًا سلكه من ألَّف في هذا العلم وتوسع فيه.

وقد تبعه في الأمرين أبو محمد علي بن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، بل كان أكثر منه سردًا للأدلة النقلية مع نقدها، وإيرادًا للفروع الفقهية مع ذكر مذاهب العلماء فيها وما احتجوا به عليها، ثم يوسِعُ ذلك نقدًا ونقاشًا ويرجح ما يراه صوابًا، غير أن أبا محمد وإن كان غير مُدَافَع في سعة علمه واطلاعه على النصوص، وتمييز صحيحها من سقيمها، والمعرفة بمذاهب العلماء وأدلتها، وإيراد ذلك في أسلوب رائع، وعبارات سهلة واضحة - لم يبلغ مبلغ الشافعي، فقد كان الشافعي أخبر منه بالنقل، وأعرف بطرقه، وأقدر على نقده، وأعدل في حكمه، وأدرى بمعاني النصوص ومغزاها، وأرعى لمقاصد الشريعة وأسرارها، وبناء الأحكام عليها، مع جزالة في العبارة تُذَكِّر بالعربية في عهدها الأول، ومع حسن أدب في النقد، وعفةِ لسان في نقاش الخصوم والرد على المخالفين»(١).

وفي ضوء هذا التقرير نستطيع أن نتناول خصائص فكره الأصولي على التقسيم الذي أشرنا إليه هنا، وذلك في البنود التالية:

---

(١) مقدمة الشيخ عبد الرزاق عفيفي لكتاب «الإحكام» للآمدي ص(ب، ج).

القسم الأول
الخصائص الإيجابية

[١]
شدة الاتباع والتعظيم لنصوص الكتاب والسنة

من قرأ كتاب «الإحكام» وجد أبوابه كلها تدور حول هذا الأصل، فهو عنده دين وعقيدة وليس قاعدة مقررة فحسب، فقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ من أشد الناس تعظيمًا لهذين الأصلين، ولعل شدة تعظيمه لهما هي أساس غلوه في الأخذ بظواهر الكتاب والسنة، وهي أيضًا وراء تغليظه على من خالفهما في مواطن لا تحصى من «الإحكام»، فهو يقول في معرض الاستشهاد بقول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء:٦٥]: «... فليفتش الإنسان نفسه، فإن وجد في نفسه مما قضاه رسولُ اللَّه ﷺ في كل خبر يصححه مما قد بلغه، أو وجد نفسه غير مسلِّمة لما جاءه عن رسول اللَّه ﷺ ووجد نفسه مائلة إلى قول فلان وفلان أو قياسه واستحسانه، أو وجد نفسه تُحكِّم فيما نازعت فيه أحدًا دون رسول اللَّه ﷺ من صاحب فمَنْ دونه؛ فليعلم أن اللَّه تعالى قد أقسم -وقوله الحق- أنه ليس مؤمنًا، وصدق اللَّه تعالى، وإذا لم يكن مؤمنًا فهو كافر، ولا سبيل إلى قسم ثالث»[١]!!.

ومن عباراته القوية ما ورد في إشهاده ربه تعالى أنه لا يحكِّم أحدًا إلا كلامه وكلام نبيه ﷺ، وهو سياق طويل يجزئنا منه قوله: «... ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم، وصرنا دونهم حزبًا، وعليهم حربًا...»[٢].

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم (٩٩/١).
(٢) المصدر نفسه (١٠٠/١).

ولذا ذاعت في كتاب «المحلى» هذه الكلمة: «لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ»[(١)].

ولمثل هذا ذكر شيخ الإسلام أن في كتب ابن حزم من «التعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره»[(٢)].

وهو في هذا السبيل يسوي بين السنة والكتاب في الحجية وفي وجوب الطاعة والتعظيم، فهما مرتبة واحدة في الاستدلال وهي مرتبة النصوص، أي: أنهما -على حد تعبير الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله-: «مصدر واحد ذو شعبتين، وهما متماثلان في الإثبات، وأن أحدهما هو الأصل الذي به ثبت الثاني، وأنه بعد ثبوته يصير له قوة الأول في التعرف لأحكام الشرع الشريف»[(٣)].

يقول ابن حزم في أحد المواضع التي قرر فيها هذا الأصل:

«والقرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما»[(٤)].

ويقرر ابن حزم أن السنة من الذكر لأنها وحي، فهي إذن محفوظة كالقرآن؛ لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. وعليه فقد ضمن ألاَّ يضيع شيء منها[(٥)].

ومما بناه ابن حزم على هذه التسوية: أن السنة يجوز أن تنسخ القرآن سواء المتواترة أو الآحاد، مخالفًا بذلك ما اشتهر عند أكثر الأصوليين من منع ذلك، مستدلاً بما قرره من أن وجوب طاعة النبي ﷺ كوجوب طاعة ما جاء في القرآن ولا فرق، وأن الجميع وحي من عند الله[(٦)].

---

(١) هذه الجملة مبثوثة في مواطن كثيرة من «المحلى» انظر منها: (٧/١٤٤)، (٧/١٤٥)، (١١/١٥٨).
(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٤/١٩، ٢٠).
(٣) «ابن حزم..» للعلامة محمد أبو زهرة (ص ٣٢٦).
(٤) «الإحكام» (١/٩٨).
(٥) انظر: المصدر والصفحة أنفسهما.
(٦) انظر: «الإحكام» (٤/١٠٧).

ومن الآثار الحميدة لوحدة نصوص الأصلين عند ابن حزم: أنه لم يوجد له بحث في أن القرآن حاكم على السنة بحيث يجب أن يُعْرَض الحديث على القرآن حتى يقبل؛ وذلك لأنهما عنده مُتَّحِدان لا ينفصلان أصلاً[(١)].

ومما يحْمد أيضًا من آثار هذا الأصل: قوله بأنه لا تَعَارُضَ قط بين النصوص: لا بين آيتين، ولا بين حديثين، ولا بين آية وحديث، على تفصيل له في ذلك[(٢)].

على أن ابن حزم قد جمح تحت تأثير الفهم الظاهري للنصوص العامة التي تبين استيفاء القرآن والسُّنة لحقائق الدِّين من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...﴾ [المائدة:٣]. وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]. فذهب إلى إبطال القياس والتعليل وما يتصل بذلك، مقررًا أن نصوص الكتاب والسنة شاملة لجميع الحوادث في جميع الأزمنة، معارضًا ما ذهب إليه أكثر الأئمة الفقهاء من أن النصوص جاءت بالكليات دون الجزئيات، ذاهبًا إلى أن النصوص لم تدع كليًا ولا جزئيًا إلا بينته[(٣)].

ولا يتسع المقام لمناقشة ابن حزم في رأيه هذا ولا هي من مقاصد بحثنا، وإنما نهدف هنا إلى الربط بين هذا الغلو في رفض القياس وبين هذه الخاصة المتمكنة من الإمام ابن حزم، أعني: تعظيم النصوص الشرعية وقوة الإذعان لسلطان الكتاب والسنة، وإن كان لابد أن نشهد أن محبة الكتاب والسنة وعظم اتباعهما ما كانا لينتجا ترك القياس والتعليل مهما ملكا من نفس الإنسان لولا قصور في النظر وسطحية في تقرير الحكم لم يخْلُ منهما ابن حزم في استدلاله على إبطال القياس مما لايتسع المجال لتفصيله الآن.

* * *

(١) «ابن حزم..» (٣٢٦).
(٢) انظر بيانه في كل من «الإحكام» (٢١/٢) وما بعدها، و«ابن حزم» (٣٤٨) وما بعدها، وانظر مثالاً للجمع بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر في: «المحلى» (٥٧/٤).
(٣) انظر استدلاله على ذلك في «الإحكام» (٢/٨) وما بعدها.

[٢]
قوة الحرص على البرهنة والاستدلال

من الظاهر البين في مؤلفات ابن حزم عامة وكتبه الأصولية خاصة: حرصه الشديد على دعم آرائه بالأدلة والبراهين، فهو لا يقرر رأيه بطريق التحكم العاري عن الحجة، ولا يكاد يوجد له قول في دقيق الأمور وجليلها إلا مشفوعًا بدليله، وقد التزم ذلك في كل ما قرره سواء في العقائد أو الفقهيات أو القواعد الأصولية على نحو يميزه عن أكثر المتكلمين في تلك العلوم ممن غلب عليهم نقل أقوال أئمتهم وأصحابهم في المذهب دون أن يؤسسوا كلامهم على الدليل الشرعي مباشرة، وإن ذكروا الدليل فكثيرًا ما يوردون استدلال غيرهم به وليس فهمهم هم له.

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا: إن كتاب «الإحكام» هو أشد كتب الأصول - باستثناء «الرسالة» للشافعي - اعتناءً بالبرهنة على كل أصل أو مسألة، مع الاقتصار على صحيح الأخبار دون ضعيفها، وليت شعري ماذا كان يمكن أن تكون عليه مسيرة علم الأصول إذا ما احتذى جميع الأصوليين هذا الحذو؟!

وابن حزم يعي ما يفعل، ويقصد إليه، ويتخذه منهجًا يسير عليه ويدعو إليه، ومن عباراته الأثيرة الذائعة في هذا الباب قوله: «كل قول بمجرد الدعوى بلا برهان فهو مطروح ساقط»[(١)].

ويقول في قوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [يونس:٦٨-٦٩].

«ففي هذه الآية بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة، والسلطان ههنا بلا

---

(١) وردت هذه العبارة بلفظها أو بنحوها في مواضع كثيرة من كلامه: انظر منها: «الإحكام» (١٠٦/١، ١٥٠، ١٢١/٢).

اختلاف من أهل العلم واللغة هو الحجة، وأن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله ﷻ، وأنه مفترٍ على اللّه تعالى وكاذب عليه ﷻ بنص الآية لا تأويل ولا تبديل، وأنه لا يفلح إذا قال قولةً لا يقيم على صحتها حجة قاطعة»(١).

وهو يرى أن الدليل ليس واجبًا على المثبت فحسب، بل إن النافي أيضًا عليه الدليل، وقد عقد فصلاً لتقرير ذلك في «الإحكام»(٢).

وقد كان حب البرهان دافعه لتصنيف كتاب «التقريب لحد المنطق»، ونحن وإن كنا نتحفظ على موقفه من المنطق(٣) إلا إننا نستشهد بتصنيفه لهذا الكتاب على ما قصده من بيان طريق البرهان لا على محتواه، ولذا كان ابن حزم يعتبره كالمقدمة له، حيث يقول في «الإحكام»: «وقد بينا كل برهان حق صحيح في كتابنا الموسوم بـ: «التقريب»(٤)، وكان كثيرًا ما يحيل إليه فيما يقرره من الأصول(٥).

ومما مهد به ابن حزم لطريق الاستدلال والبرهنة: ذلك البحث الجيد الذي جاء في الباب الثالث من «الإحكام» في إثبات حجج العقول، وجعله بمثابة تمهيد للكتاب.

وقد وُصِفَتْ حجج ابن حزم عمومًا بأنها «صارمة، مباشرة، بسيطة، ذات سلوك منهجي، لا يعرف الميل أو الإفراط، وهي غالبًا أصيلة، وذات قالب جديد»(٦).

---

(١) «الإحكام» (١/٢٠).
(٢) «الإحكام» (١/٧٥ ـ ٧٩).
(٣) وسنبين في الخاصة رقم (٤) في الخصائص السلبية أوجه الاعتراض التي وجهت لابن حزم فيما كتبه في المنطق.
(٤) «الإحكام» (٦/٥٩).
(٥) يقول في أحد المواضع: «وقد بينا هذا النوع من البرهان في كتابنا في حدود الكلام المعروف بالتقريب» «الإحكام» (١/١١١).
(٦) «مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي» للدكتور عبد المجيد تركي، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين (٢٤٧).

وفي كتاب «المحلى» انعكاسات صادقة لهذه الخاصة المنهجية العظمى، وحسبنا أن نلتقط هذه العبارات التي تناثرت وتكررت في أنحاء كتاب «المحلى»:

- «... فلما اختلفوا كما ذكرنا وجب أن يُنْظَر فيما احتجت به كل طائفة»[(١)].

- «من الباطل الفاحش أن يكون ابن عمر أو غيره حجةً في مكان غير حجة في مكان آخر»[(٢)].

- «هذا خطأ لأنه دعوى بلا برهان»[(٣)].

- «ليس من لا يعرف حجةً على من يعرف»[(٤)].

* * *

(١) «المحلى» (١٩٥/٩)، وهذه العبارة كثيرًا ما يقولها ابن حزم بعد ذكر اختلاف الأئمة في المسألة، وانظر من هذه المواضع: (٩٦/٢)، (١٦٥/١١) وغيرها.

(٢) «المحلى» (١٥١/٧)، وقد ذكر عبارة نحو ذلك عن عمر رضي الله عنه (٣٤٨/٧).

(٣) «المحلى» (٢٢٧/٢).

(٤) «المحلى» (٩٨/٤).

[٣]

الأخذ بالصحيح من الأخبار والآثار ورفض الضعيف في جميع أبواب العلم

هذا الأصل من أجلّ أصول ابن حزم التي خُصَّ بها رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقلَّ من يشاركه فيها، حيث قد أخلَّتْ به أكثر كتب الأصول، فيكفي أن ينْسَب الحديث للنبي ﷺ حتى يجعلوه دليلاً، دون نظر إلى سنده وحاله من الصحة والضعف، بل ودون عزوه إلى كتاب من كتب السنة المعتمدة، مع أن هذا أضعف الإيمان.

ولا شك أن هذه دقة منهجية تُحسب لأبي محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ كيف يمكن أن نبني حكمًا أصوليًا أو حتى فرعيًا على حديث لم يثبت عن النبي ﷺ أو على الأقل مشكوك في صحته؟!، وإذا كان النبي ﷺ يقول: «**من حدَّث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين**»[(١)] ، فإذا كان هذا التغليظ في مجرد الرواية، فكيف لو استدل به واستخرج منه حكمًا شرعيًا وأفتى بموجبه، أليس بذلك يكون قد شرع من الدِّين ما لم يأذن به اللَّه؟!.

وقد ألفينا ابن حزم -على غير الشائع عند غيره[(٢)]- صريحًا واضحًا في تقرير هذا الأصل، حيث يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جاء النص ثم لم يختلف فيه مسلمان في أن ما صح عن رسول اللَّه ﷺ أنه قاله ففرضٌ اتباعه، وأنه تفسير لمراد اللَّه تعالى في القرآن»[(٣)] .

ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ منكرًا على من استدلوا بحديث لا يصح: «ولا أضلّ ممن يحتج بما لا يصحّح، نعوذ باللَّه من الخذلان»[(٤)].

---

(١) رواه مسلم في «مقدمة صحيحه» (ص٩) تعليقًا بدون إسناد، ووصفه بأنه أثر مشهور، ورواه أحمد (٢٥٢/٤، ٢٥٥، ٢٠/٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣٥٦/٤)، وصححه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع» حديث (٦١٩٩).

(٢) لو رحنا نذكر أمثلة من كتب الأصول على الاستشهاد بالأحاديث دون تحري الصحة، بل ودون تخريج أو عزو إلى مصادرها لطالت وقفتنا هنا، وحسبنا أن هذا مبذول لمن أراده في كافة الكتب بمجرد تقليب بعض صحائفها.

(٣) «إحكام» (١٠٤/١).

(٤) «إحكام» (١٣٢/٢).

وهكذا كان مسلكه العملي رَحِمَهُ اللهُ فيما يستدل به، ولذا كان كثيرًا ما يبطل آراء مخالفيه بناء على ضعف سند الحديث، ومن أمثلة ذلك: قوله فيما روي عن عمر من أنه أنكر على ابن مسعود وأبي الدرداء وأبي ذر رضي الله عنهم كثرة روايتهم للحديث: «هذا مرسل ومشكوك فيه من شعبة، فلا يصح ولا يجوز الاحتجاج به»(١).

وأمَّا عن أثر هذا الأصل الجليل في كتاب «المحلى» فإنه جليٌّ جدًّا وقوي جدًّا، فقد التزمه في جميع مسائل الكتاب التي أربت على ألفي مسألة.

وأول ما يطالعنا: تلك المقدمة القصيرة التي بيَّن فيها أن من أهم مقاصد الكتاب: «الوقوف على جمهرة السنن الثابتة عن رسول اللَّه ﷺ وتمييزها مما لم يصح، والوقوف على الثقات من رواة الأخبار وتمييزهم من غيرهم».

ثم ختم المقدمة التي لا تبلغ صفحة بشرط جليل أخذه على نفْسِهِ في كتابه، حيث قال:

«وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لم نحتجَّ إلا بخبرٍ صحيح من رواية الثقات مسند، ولا خالفنا إلا خبرًا ضعيفًا فبينّا ضعفه، أو منسوخًا فأوضحنا نسخه، وما توفيقنا إلا باللهَّ تعالى»(٢).

ويرى ابن حزم أن الاستدلال بالأحاديث الضعيفة أمرٌ مُحَرَّم لا يصدر إلا عن جاهل بضعفها، أو قليل الدِّين، يقول رَحِمَهُ اللهُ بعد أن ذكر طائفة من الأحاديث الواهية في الأضحية: «لا يحتج بهذه الآثار إلا قليل العلم بوهيها فيعذر، أو قليل الدين يحتج بالأباطيل التي لا يحل أخذ الدِّين بها»(٣).

ولا نستطيع أن نحصي المسائل التي ردَّ فيها ابن حزم استدلالَ مخالفيه بناء على ضعف أدلتهم، فذلك فاشٍ في «المحلى» بحيث يحتاج حصره زمانًا طويلاً، وهو لا يكتفي بالتضعيف المجمل في كثير من الأحيان، وإنما يبين علة الحديث الذي يضعفه وما قاله أئمة الجرح والتعديل في رواته(٤).

(١) «إحكام» (١٣٩/٢).
(٢) «المحلى» (٢/١).
(٣) «المحلى» (٣٦٤/٧).
(٤) انظر أمثلة لذلك في «المحلى» (١٧٠/٧، ٣٥٧، ٤٨٢).

هذا عن تضعيفه، وأمَّا ما صححه من الحديث فلا حاجة به أن يبين صحته، إذ مجرد احتجاجه به تصحيح له، لما شرطه في المقدمة ألاَّ يحتج إلا بخبر صحيح، وإن كان يبين صحة الحديث عند الحاجة، خاصة إذا كان الحديث متميزًا في الصحة، كأن يوصف بأنه «خبر صحيح في غاية الصحة عن ثلاثة من أمهات المؤمنين -رضي الله عنهن-»(١)، أو أن إسناده «عجيب كأن عليه من شمس الضحى نورًا»(٢) أو نحو ذلك.

ومن مظاهر عنايته بالنقول تصحيحًا وضبطًا: كثرة إيراده للأسانيد، مع أن عزوها إلى كتب السُّنة كافٍ، إلا إنه ينحو في هذا نحو أئمة الحديث، وهذا من أمارات تمكنه في علم الحديث، وقد يذكر السند من كتاب من كتب السنة التي سمعها عن مشايخه(٣)، أو يذكر سنده هو من شيخه إلى رسول اللَّه ﷺ مع ما يكون في ذلك الإسناد من طول(٤). ولم يقْصُر ابن حزم عنايته بصحة النقل على الأحاديث المرفوعة عن النبي ﷺ، وإنما ميز بين الصحيح والضعيف في الآثار الواردة عن الصحابة ﷺ(٥)، وهذا التحري يدل على ما بلغ إليه ابن حزم من عناية بتوثيق النقول وتحقيق الأدلة.

ومما يجدر التنبيه عليه: أن ابن حزم لم يتكلم في التصحيح والتضعيف إلا بأهلية وتمكُّنٍ من علم الحديث، فهو معدود من المتقنين فيه، وهو من أشرف علومه رحمه الله، فليس هو من العلوم التي تسوَّرها ابن حزم بدون معلم، وإنما سمع الحديث عن كثير من المشايخ ذكر بعضهم الذهبي في «السير»، وقد شُهِد

---

(١) «المحلى» (١١/٤٠٨).

(٢) «المحلى» (١١/١٦٣).

(٣) من أمثلة ذلك: ما جاء في «المحلى» (٧/٣٤٥) حيث قال: «قد روينا من طريق ابن أبي شيبة، نا حفص بن غياث...» ثم ذكر الإسناد، وابن حزم لم يلقَ ابن أبي شيبة، وإنَّما سمع كتابه «المصنف»، فابتدأ الإسناد من ابن شيبة صاحب الكتاب، وأسقط سنده هو إلى الكتاب؛ لأنه مشترك بين جميع أحاديث الكتاب.

(٤) ومن ذلك: ما جاء في «المحلى» (١١/١٦٣) حيث أورد إسنادين متواليين في كل منهما تسعة رجال قبل النبي ﷺ.

(٥) انظر أمثلة لذلك في: «المحلى» (٧/٤٠٦، ٤٨٢)، (١١/١٥٨).

له بالإجادة في هذا الفن والمعرفة بالصحيح والضعيف.

يقول فيه الإمام ابن تيمية: «... وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء»(١).

ويقول الحافظ الذهبي: «ولي أنا ميل إلى أبي محمد لمحبته في الحديث الصحيح ومعرفته به، وإن كنت لا أوافقه في كثير مما يقوله في الرجال والعلل»(٢).

وقد وصفه الإمام ابن حجر بـ«الحافظ»، وذكر أنه «كان واسع الحفظ جدًّا»، وسمَّىٰ بعض من روىٰ عنهم ابن حزم ومن رَوَوْا عنه، وفَسَّر ما وقع فيه ابن حزم من أوهام شنيعة في التعديل والتجريح وأسماء الرواة بأن ذلك لثقة حافظته، فكان يهجم علىٰ القول في ذلك(٣).

* * *

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/٢٠).
(٢) «السير» (١٨/٢٠١، ٢٠٢).
(٣) «لسان الميزان» لابن حجر (٤/٢٢٩).

[٤]
وجوب الأخذ بخبر الواحد
والقول بأنه يوجب العلم والعمل معًا

يقرر ابن حزم أن خبر الآحاد الذي نقله الواحد عن الواحد «إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووجب العلم بصحته»[١].

وخبر الآحاد عند المحدثين هو: الخبر الذي يرويه واحد أو اثنان أو أكثر، في كل طبقة من طبقات السند، وليس شرطه أن يرويه رجل واحد في كل طبقة، وإنما الشرط ألاَّ يبلغ حد التواتر[٢].

وكلام ابن حزم هنا ذو شقين:

أحدهما: وجوب العمل بخبر الآحاد وبناء الأحكام الشرعية عليه.

والثاني: حصول اليقين به، ووجوب العلم بما تضمنه.

أما الشق الأول: فهو من الحقائق الجليلة والأصول العظيمة التي اجتمع عليها أئمة السلف والخلف، فقد نقل ابن عبد البر إجماع أهل الحديث والأثر على قبول خبر الواحد وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيرُهُ من أثر أو إجماع، لم يشذ عن ذلك إلا الخوارج وطائفة من أهل البدع[٣].

وأما الشق الثاني -وهو القول بأن خبر الآحاد يوجب العلم اليقيني-: فقد ذكر ابن عبد البر أنه قول كثير من أهل الأثر وبعض أهل النظر منهم الحسين الكرابيسي، وذكر ابن خوازمنداد أن هذا القول يخرج على مذهب مالك[٤]، ونسب ابن القيم هذا القول إلى جمهور أهل الظاهر، واختاره جماعة من أصحاب أحمد، والحارث المحاسبي[٥].

---

(١) «إحكام» (١٠٨/١).

(٢) انظر في تعريف خبر الآحاد وأنواعه والفرق بينه وبين الخبر المتواتر: «نزهة النظر شرح نخبة الفكر» لابن حجر (ص ١٤-٢٢).

(٣) انظر: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر (٢/١).

(٤) «المصدر نفسه» (٨/١).

(٥) «مختصر الصواعق المرسلة» لابن القيم اختصره الشيخ محمد بن الموصلي(ص ٥٨٤).

وأمَّا أكثر أهل العلم فقد ذهبوا إلى أنه يوجب العمل دون العلم، وعزاه ابن عبد البر إلى جمهور أهل الفقه والنظر، ورجحه[١]، على أن أكثر أهل الفقه والأثر مع قولهم بأن خبر الآحاد لا يوجب العلم القطعي إلا إنهم لا يمنعون الاستدلال بخبر الواحد في تقرير العقائد، حيث قال ابن عبد البر -فيما يحكيه عنهم-: «... وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقده. على ذلك جماعة أهل السُّنة»[٢].

وهذه الكلمة فيها فصل النزاع في هذا الباب؛ حيث ذهب أكثر أهل الكلام إلى أن خبر الآحاد لا يقبل في العقائد لأنه ظني الثبوت، وقولهم هذا يحتاج إلى مناقشة[٣]، وقد خالفهم أكثر أهل الفقه والأثر كما حكاه ابن عبد البر هنا، وهو من هو في إحاطته بأقاويل أهل العلم وأمانته في النقل.

ولما رأى بعض أهل العلم خطر مقولة المتكلمين حيث يتأسس عليها رد ما لا ينحصر من الأحاديث الصحيحة -قرروا في أصولهم أن خبر الآحاد يفيد اليقين، وإنما مرادهم إبطال ما ادعاه أهل الكلام من أنه ليس حجة في الاعتقادات، والله أعلم، وهذا في رأيي من أسباب اضطرابهم في هذا الباب.

والذي يظهر لي: أن القول بظنية خبر الآحاد لا ينافي الأخذ به في العقائد والأصول، وأن الأمر بخلاف ما عليه أهل الكلام من أنه ليس حجة في العقائد، وبخلاف ما عليه الفريق الآخر من أنه قطعي الثبوت، وحسبنا في تقرير ذلك أن نحيل إلى ما نقله ابن عبد البر فيما أوردناه هنا عن أكثر أهل العلم، فقد نقل أمرين:

أحدهما: أن خبر الآحاد ظني يوجب العمل دون العلم.

الثاني: أن خبر الآحاد حجة في الاعتقادات.

هذا تقرير المسألة من جهة المنقول عن أئمة السلف.

---

(١) «التمهيد» (١/٧).

(٢) «المصدر نفسه» (١/٨).

(٣) انظر في مناقشتهم: «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (ص١٠٤) وما بعدها، وقد توسع الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللهُ في رد شبه المتكلمين وغيرهم في رسالته: «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة».

وأمَّا تقرير المسألة من جهة البرهان العقلي والشرعي[١]: فذلك بالنظر إلى خبر الآحاد من جهتين:

الأولى: من جهة الثبوت نفسه، وليس هناك إشكال عقلي في أنه ظني الثبوت؛ لأن الراوي الثقة الحافظ وارد عليه الخطأ بمقتضى بشريته، وعليه فمن قال بأن خبر الآحاد يقيني في نفسه فقد خالف الواقع[٢].

والجهة الثانية: هي جهة الاحتجاج، وقد جاء الشرع بجواز الاحتجاج بخبر الواحد كما ورد في وقائع كثيرة أن الرسول ﷺ أرسل أفرادًا من الصحابة وأحيانًا رجلاً واحدًا ليبلغ الدين : عقائده وعباداته وأخلاقه، واعتبر ذلك كافيا في إقامة الحجة على من بلغهم، بالإضافة إلى أدلة كثيرة تبين أن الشرع أوجب قبول خبر الواحد في الأصول والفروع دون تفريق بينهما[٣]، فمن قال بأن خبر الواحد ليس حجة في الأصول الاعتقادية فقد خالف الشرع.

وغني عن البيان هنا أن نذكر أن ابن حزم يرى أن خبر الآحاد حجة في العقائد، وهو يقرر هذا بوضوح حيث يرى «أن كل ما نقله الثقة عن الثقة مبلغًا إلى رسول اللّه ﷺ من قرآن أو سنة ففرضٌ قبولُه والإقرار به والتصديق به واعتقاده والتدين به»[٤].

ورغم مخالفتنا لابن حزم في القول بأن خبر الآحاد يوجب العلم - مع موافقتنا له في أنه حجة في العقائد والأصول -إلاَّ إننا نقر بأن بحثه في هذه المسألة[٥] هو بحث علمي نقي دائر مع الدليل الشرعي، قائم على البدهيات

---

(١) وهذا التقرير مستفاد بتصرف من كلام الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ. انظر: «المذكرة» (ص١٠٤).

(٢) من يراجع أدلة ابن حزم في أن خبر الآحاد يفيد القطع واليقين يجد أنه لا يخالف في إثبات أنه من حيث الواقع ظني في نفسه، ولكنه يرى أنه قطعي باعتبار أن الله قد ضمن حفظ دينه، فالخطأ منفي بقدر الله عن الأخبار الشرعية بخاصة، وإن كان واردًا فيما سواها. راجع الإحكام (١/١٣١).

(٣) انظر في ذكر هذه الأدلة: «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة» للشيخ الألباني، فقد ذكر عشرين وجهًا للاستدلال على ذلك.

(٤) «الإحكام» (١/١١٢، ١١٣).

(٥) وقد ورد بحثه المذكور في «الإحكام» (١/١٠٩-١٤١).

العقلية، مع ما فيه من تعظيم السنة النبوية والذب عنها، حتىٰ إن أدلته فيه هي عمدة من جاء بعده ممن وافقه علىٰ قوله، ثم إن القَدْر الذي نوافقه عليه من أنه حجة في الاعتقاد هو من أجلّ أصول السلف التي تدرأ ما ادعاه كثير من أهل الكلام من أنه ليس حجة في ذلك بناءً علىٰ ظنيته، وذلك ليتطرقوا إلى توهين الدليل النقلي وتغليب الدليل العقلي، ولهذا عددنا موقف ابن حزم من حديث الآحاد من ملامح التجديد عنده، بل والانتصار للسُّنة النبوية أمَام هجمات المتكلمين.

* * *

[٥]
رفض التقليد بجميع صوره

جاء في كتاب «النبذ» لابن حزم: «والتقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان»(١).

وجاء في «الإحكام»: «فالتقليد حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد، والنبوة، والقدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة، والمفاضلة، وجميع العبادات والأحكام»(٢)، «فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي، والعذراء المخدرة، والراعي في شعف الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر، ولا فرق»(٣)، هكذا حسم ابن حزم المسألة وعمم الحكم على جميع الطوائف وجميع أحكام الدِّين، ومن الواضح أنه جازم في رأيه لا تردد عنده ولا تراجع، ومن يراجع أدلته ومناقشاته المطولة في كتاب «الإحكام»(٤) لا يبقى عنده شك في ذلك.

ويرى ابن حزم أن «المجتهد المخطئ أعظم أجرًا من المقلد المصيب وأفضل»(٥).

ويبرهن ابن حزم على ما ذهب إليه ببراهين قوية في ذاتها، كعادته في الحجاج: فهو يقرر أن الإجماع مُنْعَقِدٌ على أن أحدًا من الصحابة لم يقلد صحابيًّا أكبر منه في جميع قوله كما يفعل أصحاب المذاهب مع أئمتهم، حيث يأخذون جميع أقوالهم ولو خالفت الكتاب والسنة صراحةً، وكذلك لا يشك أحد من أهل العلم أن هذا لم يفعله تابعي مع تابعي أكبر منه أو صحابي،

(١) «النبذ في أصول الفقه الظاهري» بتعليق محمد زاهد الكوثري.
(٢) «الإحكام» (٦/١٥٠).
(٣) «الإحكام» (٦/١٥١).
(٤) فقد استوفى كلامه في هذا الباب أكثر من مائة وعشرين صفحة متصلة (جـ٦/ ٥٩ ـ ١٨٤) بخلاف ما تناثر في أبواب الكتاب الأخرى.
(٥) «الإحكام» (٦/١٦٥).

وأن هذا لم يحصل من أهل القرن الثالث مع من سبقهم من الصحابة والتابعين، فهذا عنده إجماع متيقن في ثلاثة أعصار هي خير القرون، فكيف يحل لأحد أن يقلد أبا حنيفة وحده أو مالكًا أو الشافعي، فهذا عمل محدث عنده مخالف للإجماع الصحيح[١]، ويقرر ابن حزم أنه لم يكن قط في الإسلام قبل الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة مسلم واحد فصاعدًا على هذه البدعة التي يصفها ابن حزم بأنها كبيرة ويدعو اللّٰه أن يتوب على من تورط فيها[٢].

هذا من عُمَدِ أدلته، وله أدلة كثيرة ومناقشات مطولة مع القائلين بالتقليد محلها الموضع المشار إليه في الإحكام قبل قليل.

وقد انتقد ابنَ حزم فيما ذهب إليه كثيرٌ من أهل العلم، منهم الشيخ محمد زاهد الكوثري في تعليقه على «النبذ» لابن حزم، حيث قال: «رَأْي الظاهرية في التقليد - قِلَّةُ تَبَصُّر في عواقب ما يرون، وفيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها بحمل الأمة على ما لا قِبَلَ لعامتهم به، بل المنصوص المتوارث أن يجري العالم على ما يعلم، وأن يسأل غيرُ العالم العالمَ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾»[٣] [النحل: ٤٣].

وقد ناقش الشيخُ أبو زهرة الكوثريَّ، ودافع عن ابن حزم في فكرته عن التقليد، وتلخيصًا لهذه المناقشة فقد استخرجنا من كلامه عددًا من الأوجه التي تفسر موقف ابن حزم تفسيرًا وجيهًا

دِينه مما يترتب عليه تعطيل مصالح العمران، وإنما الممنوع عنده في حق العامي أمران:

أحدهما: أن يقلد إمامًا بعينه في جميع مذهبه، كأنه هو المشرِّع، مع أن شرع اللّه هو الكتاب والسُّنة.

ثانيهما: أن يقبل فتوىٰ من غيره من غير أن يسندها إلى كتاب اللّه أو سنة رسوله ﷺ، أو يقرر مفتيه أن ذلك حكم اللّه، فإن قال مفتيه ذلك قَبِلَ قوله، وإن قال له: لا، أو سكت، أو انتهره، أو ذكر له قول إنسان غير الرسول ﷺ -تركه وسأل غيره[1].

(الوجه الثالث): أن ابن حزم جعل العامي مراتب كما صرح هو نفسه: فمن زاد فهمه زاد اجتهاده، وأدنىٰ المراتب أن يسأل عن كون هذا هو حكم اللّه، فإن زاد سأل عن نص الحديث، فإن علا سأل عن السند، فإن ترقىٰ سأل عن أقوال العلماء[2].

(الوجه الرابع): أن كلام ابن حزم في تحريم التقليد علىٰ العامة والخاصة ليس معناه أن العامي هو الذي يستنبط الأحكام من الأدلة بنفسه، إذ لا أهلية له، وإنما الذي يلزمه هو الأمران المذكوران هنا، وليس في هذا تكليف بما ليس في طاقته، ولا فيه تعطيل للمصالح كما ادعاه الكوثري، وإنما دعا ابن حزم إلى ألاَّ يتوسط بين العامي وبين دين اللّه وسائط من قول إمام واعتباره دينًا، وهذا - كما يقول ابن حزم - : «لا يعجز عنه أحد وإن بلغ الغاية في جهله»[3]، وهو يقول في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]: «وهذا نص جلي علىٰ أنه لا يلزم أحدًا من البحث علىٰ ما نزل به في الديانة إلا بقدر ما يستطيع فقط»[4].

وهذا في رأينا غاية التعظيم لنصوص الكتاب والسنة، وفيه روح النقاوة

---

(١) انظر نص كلام ابن حزم في «الإحكام» (١٥٢/٦).
(٢) انظر نص كلام ابن حزم في «النبذ» (ص ٥٦).
(٣) «الإحكام» (١٥٢/٦).
(٤) «الإحكام» (١٥٢/٦).

واليسر في فهم أحكام الشريعة، وهي التي كان عليها الصدر الأول، وهو ملمح تجديدي جليل، خاصة مع هذه الإيضاحات التي لخصناها من كلام الشيخ أبي زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ.

وممن أوَّل كلام ابن حزم في تحريم التقليد وذَمِّ المقلدين تأويلاً سائغًا ووجهه توجيهًا مناسبًا: العلامة المحقق ولي اللَّه الدهلوي في كتابه «حجة اللَّه البالغة»، حيث بيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن ما ذمه ابن حزم من التقليد «إنما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو في مسألة واحدة، وفيمن ظهر عليه ظهورًا بينًا أن النبي ﷺ أمر بكذا ونهى عن كذا، وأنه ليس بمنسوخ إما بأن يتتبع الأحاديث وأقوال المخالف والموافق في المسألة فلا يجد لها نسخًا، أو بأن يرى جمًّا غفيرًا من المتبحرين في العلم يذهبون إليه، ويرى المخالف لا يحتج بقياس أو استنباط أو نحو ذلك -فحينئذٍ لا سبب لمخالفة حديث النبي ﷺ إلا نفاق خفي أو جلي أو حمق جلي»[1] فهذا الفريق هو محل كلام ابن حزم.

فإذا كان هذا الفريق هو الذي يصح فيه كلام ابن حزم في التقليد كما يرى الإمام الدهلوي، فإن كلام ابن حزم لا يصح في فريق آخر أو بعبارة الدهلوي: «ليس محله فيمن لا يدين إلا بقول النبي ﷺ، ولا يعتقد حلالاً إلا ما أحله اللَّه ورسوله، ولا حرامًا إلا ما حرمه اللَّه ورسوله، لكن لمَّا لم يكن له علم بما قاله النبي ﷺ، ولا بطريق الجمع بين المختلفات من كلامه ،ولا بطريق الاستنباط من كلامه - اتبع عالمًا راشدًا على أنه مصيب فيما يقول ويفتي ظاهرًا، متبع سنة رسول اللَّه ﷺ، فإن خالف ما يظنه أقلع من ساعته من غير إصرار، فهذا كيف ينكره أحد، مع أن الاستفتاء والإفتاء لم يزل بين المسلمين من عهد النبي ﷺ ، ولا فرق بين أن يستفتي هذا دائمًا أو يستفتي هذا حينًا وذلك حينًا، بعد أن يكون مُجْمَعًا على ما ذكرناه...» إلى آخر كلامه الذي يؤكد هذا المعنى[2].

---

(١) «حجة الله البالغة» للإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (١/١٥٥) .
(٢) «المصدر السابق» (١/١٥٥، ١٥٦).

ولابن حزم آراء مفصلة في الاجتهاد تسير في الاتجاه ذاته، لا يتسع المقام لعرضها فضلاً عن مناقشتها، ولعل فيما ذكرنا من البيان ما يكفي، وباللَّه التوفيق.

علىٰ أننا نتحفظ علىٰ ما ذهب إليه العلامة أبو زهرة من أن الفرق ليس كبيرًا «بين ابن حزم وبين العلماء الذين أجازوا التقليد بل أوجبوه علىٰ العامة، ولا يكون الفرق جوهريًّا»[1]؛ إذ يكفي من الفروق الكبيرة الجوهرية بين ابن حزم وبين هؤلاء أنه لم يجعل العامة طبقة واحدة، بل جعلهم طبقات كثيرة يتفاوت حظهم من الاجتهاد بحسب فهمهم، وهذا يدفع الكسل والاستنامة في التعامل مع أحكام الشريعة، حيث يكلف كل إنسان بحسب ما أوتي من الفهم لدينه، في حين يرىٰ هؤلاء أن العامة سواء في أنهم يقلدون، وحسبك بهذا فرقًا، مع فروق كثيرة تتجلىٰ في الأوجه السابقة التي لخصناها من كلام أبي زهرة نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

* * *

(١) «ابن حزم» (٣٠٨).

[٦]
فتح باب الاجتهاد
واعتبار أن لكل إنسان نصيبًا من ذلك

يقول الإمام ابن حزم: «فَرْضٌ على كل أحد طلبُ ما يلزمه على حسب ما يقدر عليه من الاجتهاد لنفسه في تعرف ما ألزمه اللَّه تعالى إياه»[١]، «وعلى كل أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد»[٢].

هكذا يوجب ابن حزم على كل أحد أن يجتهد، ولكن هذا متفاوت بحسب القدرة، حتى إنه ينزل إلى أدنى الدرجات كما بيناه في الخاصة السابقة، وهي أن يسأل عن كون هذا هو حكم اللَّه لا عن كونه مذهب فلان.

ويقرر ابن حزم أن «من ارتفع فهمه عن فهم أغتام المجلوبين من بلاد العجم من قريب، وعن فهم أغتام العامة - فإنه لا يجزيه في ذلك ما يجزي من ذكرنا، لكن يجتهد هذا على حسب ما يطيق في البحث عما نابه من نص الكتاب والسُّنة ودلائلهما، ومن الإجماع ودلائله، ويلزم هذا إذا سأل الفقيه فأفتاه أن يقول له: من أين قلت هذا؟، فيتعلم من ذلك مقدار ما انتهت إليه طاقته وبلغه فهمه»[٣].

ولا يتقيد ابن حزم بالقيود الثقال التي اشترطها الأصوليون في الاجتهاد، بل إن منهاجه الظاهري -كما يقرر أبو زهرة- «يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه»، و«يستمد من الكتاب والسُّنة رأسًا قوته»، و«لا يتكلف ولا يتأول، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية، ولا يحاول تعليل الأحكام ولا استخراج العلل وتعميمها، بل يأخذ المعنى التكليفي من اللفظ لا يتجاوز ظاهره»[٤].

---

(١) «الإحكام» (١٢١/٥).
(٢) «النبذ» (٥٥).
(٣) «الإحكام» (٥/ ١٢٣ ـ ١٢٤).
(٤) «ابن حزم» (٣٠٩).

ولعل هذا التخفف في شروط الاجتهاد هو مما سوغ لابن حزم ما ذهب إليه في لزوم الاجتهاد لكل أحد، حيث طريقه سهل ميسور ليس فيه إعضال.

وبناء على ذلك يرى أبو محمد أن «من عرف مسألة واحدة فصاعدًا على حقها من القرآن والسنة جاز له أن يفتي بها... ولو لم يفت إلا من أحاط بالدين كله علمًا لما حلّ لأحد أن يفتي بعد رسول اللّه ﷺ»[1]، وهو يستدل على ذلك بالأمراء الذين كان يرسلهم النبي ﷺ إلى البلاد ليعلِّموا الناس الدين، ولم يكن أحد منهم يستوعب جميع ذلك[2].

وابن حزم -كسائر الظاهرية- لا يعد نفسه منتميا إلى مذهب؛ إذ ليس في الفقه الظاهري تابع ومتبوع، وإنما الجميع يقتبسون من الأصول مباشرة، وهي ينابيع الفقه الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، وبهذا يقرر العلامة أبو زهرة أن ابن حزم مجتهد مطلق[3].

ويؤسس ابن حزم إيجاب الاجتهاد على الأدلة التي حرم بها التقليد، حيث يستفاد منها أن الاجتهاد واجب على الجميع، كلٌّ بحسب طاقته، وقد أشرنا إلى بعض تلك الأدلة في الخاصة السابقة، فلا داعي لتكرارها، فضلاً عن نقاط أخرى مشتركة بين الخاصتين، حيث هما متداخلتان؛ إذ الكلام في التقليد يتطرق إلى الاجتهاد، والعكس، ولولا بعض الفروق المهمة لأدمجناهما معًا.

* * *

(١) «النبذ» (٥٧).
(٢) «الإحكام» (١٢٨/٥).
(٣) «ابن حزم» (٣٠٩).

[٧]
خلو بحوثه الأصولية من الآثار الكلامية

الحق أن تأثر علم أصول الفقه بعلم الكلام -هو مع ظهوره وتمكنه- آفة عظيمة من آفات كتب الأصول، وبيان خطر هذه الآفة هو من الأمور التي عنينا بها في غير بحث من البحوث التي كتبناها في علم الأصول.

وقد تفقدت كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» فلم أجد فيه أثرًا يذكر من الآثار المذمومة لعلم الكلام سواء في مادة الكتاب ومضمونه أو في صياغته الأسلوبية والاستدلالية.

- أمّا المادة: فلم أجد فيما وقفت عليه سوى موضعين يمكن نسبتهما إلى علم الكلام:

أحدهما: في كيفية ظهور اللغات وهو الباب الرابع من الكتاب.

والآخر: بحث في هل الأشياء في العقل قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة؟ وهو الباب السادس من الكتاب.

وهذان الموضعان لا يشكلان نسبة في كتاب ضخم كالإحكام، فلا تكاد المادة الكلامية فيهما تتجاوز بضع عشرة صفحة، فكم تكون نسبتها في حوالي ألف وأربعمائة صفحة.

- وأمّا الصياغة: فعبارة ابن حزم مبينة مباشرة، قريبة المأخذ، بعيدة عن الإعضال والمعاظلة، بخلاف أسلوب أهل الكلام الذي هو على نقيض هذه الصفات، ثم إن منهج ابن حزم في الاستدلال مع ما فيه من عقلانية ظاهرة[1] إلا إنّه عظيم الاتباع للنصوص النقلية، وهذه صفة تباعد بينه وبين طريقة المتكلمين.

---

(١) الحق أن عقلانية ابن حزم قريبة من الفطرة، مخاطبة لكافة العقول، معتمدة على الاصطلاحات اللغوية التي يعرفها عامة المتخاطبين باللغة، بخلاف عقلانية المتكلمين التي تتصف بالالتواء والتعقيد والتطويل الذي يشوش على الفهم ولا يناسب إلا المختصين الذين أنفقوا زمانًا طويلاً في معاناة كتب الكلام، خاصة أنهم يستعملون لغة اصطلاحية تختلف عن اللغة العامة.

وهذا كله أمر محسوس لدى كل من يقرأ في الكتب الأصولية التي صنفت على طريقة المتكلمين ويقارن بينها وبين كتاب «الإحكام»، حيث يجد البون بعيدًا بينهما حتى لكأن كلاًّ منهما يتناول علمًا مختلفًا عن الآخر. وهذا بعض ما يفسر قلة احتفاء أهل الأصول بكتاب «الإحكام»؛ إذ هو فضلاً عما فيه من جفوة في مخاطبة الخصوم، فهو كذلك بعيد عن الروح التي أُشْرِبَتْها كتب الأصول: من صبغة عقلية كلامية، وترسيخ للتقليد والمذهبية، وضعف اعتناء بالأدلة النصية، وغير ذلك مما فصلناه في الباب الأول من الرسالة.

***

[٨]
ترك البحوث التي ليس وراءها عمل

حرص الإمام ابن حزم في كتبه الأصولية على أن تكون موادها مُحَقِّقَةً للغاية من علم الأصول، وهي تهيئة المتفقه للتعامل مع الأدلة، والاجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية، وقد كان صادقًا في تحري هذا الغرض، فلم يدع نفسه نهبًا للمباحث الشكلية العقيمة غير المنتجة التي زُحِمت بها كتب الأصول ، ولذا كان كتابه «الإحكام» قوي التأثير فيمن يدرسه، حيث يأخذ بيد القارئ ويوصله إلى مقاصد الكتاب من أقصر طريق(١).

ولعل هذا من الأسباب التي خالفت بين محتوى كتاب «الإحكام» وغيره من كتب الأصول، حيث تجد فيها مباحث كثيرة لا ذكر لها في «الإحكام»، والعكس.

ولم يكن ابن حزم يترك البحوث الشكلية لمجرد انشغاله بتقرير مذهبه وحرصه على الدعوة إلى أصوله كما قد يُظَنُّ، وإنما الذي يظهر أنه يقصد ذلك قصدًا، ومما يدل على ذلك أنه عقد فصلاً في (نسخ الشيء قبل أن يعمل به) فقال في مطلعه: «أَكْثَرَ المتقدمون في هذا الفصل، وما ندري أن لطالب الفقه إليه حاجة»(٢).

* * *

---

(١) وهذا لا ينفي أن ابن حزم وقع له بعض المسائل التي ليس وراءها عمل، وذلك كمسألة مبدأ اللغات (الباب السادس)، ومسألة نسخ الشيء قبل أن يعمل به (١٠٠/٤) ولكن الحكم للغالب.

(٢) «الإحكام» (١٠٠/٤) ومع أنه عاد فقال عقب ذلك: «ولكن ما تكلموا لزمنا بيان الحق في ذلك بحول الله وقوته» إلا أن هذا لا ينفي المبدأ الذي قرره، حيث يجد المتأمل في أبواب الكتاب أنه بالفعل أسقط كثيرًا مما لا حاجة لطالب الفقه إليه.

[٩]
اعتبار الدليل العقلي

يناقش ابن حزم «قومًا من أهل ملتنا يبطلون حجج العقول ويصححون حجج القرآن»[١].

ويستدل عليهم بالآيات التي فيها الأمر باستعمال دلائل العقل والحواس كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الملك: ٢٣].

وبالآيات التي تذم من لم يستعمل دلائل العقل والحواس، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾[٢] [الملك: ١٠].

ومما يؤكد عنايته بالبرهان العقلي أنه صدَّر كتاب «الإحكام» بباب كامل في إثبات حجج العقول[٣]، وكذلك كتابه «الفصل»[٤] فضلاً عن كتابه المفرد في هذا الباب: «التقريب لحد المنطق».

والملاحظ: أن ابن حزم لم يخالف بين النظرية والتطبيق في هذا الجانب، فقد اتسمت طريقته في الاستدلال بالمعقولية والإقناع الذهني الذي يصلح لعامة الناس وخاصتهم، حيث مبناه على البدهيات والمسلَّمات الفطرية التي لا يماري فيها أحد[٥]، فأسلوبه سهل بسيط ليس فيه أدنى تعقيد، وهو ينتقل من المقدمات البسيطة إلى التي تليها بصورة مسلسلة تنتهي في كثير من الأحيان إلى التسليم بما يقرره[٦]، وهذا فيما نرى أحد الأسباب التي مكنت له رغم قسوة

---

(١) «الإحكام» (٦٦/١).

(٢) انظر: «الإحكام» (٦٦/١، ٦٧).

(٣) وهو الباب الثالث من «الإحكام» (١٣/١ ـ ٢٩).

(٤) فقد صدره بباب مختصر جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها. انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (١٣/١ ـ ١٧).

(٥) انظر في بيان هذه البدهيات وأهميتها عنده والآفات التي تصد عنها: المصدر السابق، الموضع نفسه، فأكثره في بيان هذه البدهيات.

(٦) ومن أمثلة هذا التسلسل البرهاني ما سلكه في بيان حقيقة الخبر المتواتر، انظر: =

عبارته وغرابة آرائه بالنسبة إلى المذاهب الذائعة التي عليها جمهور المسلمين.

ولعل هذه المعقولية وراء ما اتسم به فكره الأصولي من الاتساق والتنظيم وعدم التناقض، فأصوله لا تتصادم وإنما يتمم بعضها بعضًا ويؤكده.

* * *

=

«الإحكام» (١/١٠٥ـ١٠٨).

[١٠]
القول بأن أدلة الحق لا تتناقض

في هذه الخاصة الجليلة يلتقي البحران: ابن حزم وابن تيمية، وإن كان شيخ الإسلام أوسع بيانًا لها وأشد تقريرًا، مع أنهما متفقان على أن هذا مبدأ أصيل وعقيدة لا محيد عنها.

أمَّا عن ابن حزم فهو يقرر قاعدة كلية جازمة، وهي أن «البرهان لا يعارضه برهان، فلو جاز ذلك لكان الحق في المتضادين، فهذا باطل بيقين»(١).

وهو يبين هذه القاعدة أكثر بقوله:

«وحجةُ العقل لا تبطل حجةَ العقل أصلاً، بل توجبها وتصححها، وكذلك من رام إبطال خبر الواحد فإنه لا يجد أبدًا خبرًا صحيحًا يبطل خبر الواحد(٢)، وهكذا كل شيء صحيح فإنه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبدًا، هذا يعْلَم ضرورةً، ولو كان ذلك لكان الحق يبطل الحق»(٣).

ويُستفاد من هذا أن العقل الصحيح لا يناقضه عقل صحيح، والنقل الصحيح من كتابٍ أو سُنّةٍ لا يناقضه نقل صحيح، وليس بين كل من العقل الصحيح والنقل الصحيح تناقض أو تعارض، إذ الكل حق، والحق لا يتعارض وإنما يتعاضد.

❋ ❋ ❋

---

(١) «الإحكام» (١٣٨/٨).
(٢) وهو ينفي -تحت هذه القاعدة- أن يكون هناك خبر صحيح مخالف لما في القرآن، ورغم أنه مستفاد من كلامه هنا إلا أنه نص عليه في موضع آخر. انظر: «الإحكام» (٨١/٢).
(٣) «الإحكام» (١٩٦/٧).

[١١]
الاستقراء والتقصي في البحث والاستدلال

ذكر العلامة أبو زهرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ابن حزم «كان يعتمد رضي الله عنه على الاستقراء في دراساته»[(١)].

وقد ضرب المثل على استقراء ابن حزم المتتبع وما ينتجه من الحكم برسالته: «طوق الحمامة» ورسالته: «مداواة النفوس»، كما تكلم عن استقراءاته التاريخية التي تدل على عقله البارع وعلى القدرة على التتبع[(٢)].

ورغم أن العلامة أبا زهرة لم يُشِرْ إلى الاستقراء في دراساته الأصولية أو الشرعية بعامة إلا أن هذا لا ينفي وجوده، بل هو -فيما نرى- ظاهر ظهورًا جليًّا في مواضع كثيرة، فهو عنده منهج متبع في الإثبات والنفي، وكثيرًا ما يصرح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه استقصى ما في الباب، فهو يقول بعد أن رد على أدلة القائلين بالقياس: «وقد تقصيناه -والحمد للَّه رب العالمين- ولم ندع منه بقية»[(٣)]. وقد بلغ هذا التقصي ما يزيد على مائة وخمسين صفحة، هذا فيما يتعلق بشبهات المخالفين، دع ما ذكره بعدُ في بيان أدلته هو على إبطال القياس.

وهذا الاستقراء الذي نسبناه لابن حزم ليس هو الاستقراء المنطقي المحض الذي هو «حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكليّ: إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»[(٤)]، فإنه لا يصحِّح منه إلا الاستقراء التام، وأما الاستقراء الناقص -وهو الكثير الغالب- فهذا عنده استقراء فاسد، وهو يصفه بأنه «تكهن من المتحكِّم به وتخرُّص، وتَسَهُّل في الكذب، وقضاء بغير علم، وغرور للناس ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب»[(٥)].

---

(١) «ابن حزم» (ص ١٧٠).
(٢) المصدر السابق.
(٣) «الإحكام» (٢٠٤/٧).
(٤) «المعجم الفلسفي» للدكتور مراد وهبة (ص ٢٥).
(٥) «التقريب لحد المنطق» (ص ١٦٤) بواسطة «مناظرات في أصول الشريعة» (ص ٤٥٢).

ولسنا هنا بصدد مناقشته في موقفه من الاستقراء المنطقي، وإنما أردنا أن نوضح أن الاستقراء الذي أثبتناه في هذه الخاصة هو أعم من ذلك؛ إذ هو عبارة عن استقراء الأدلة والمصادر التي ينبني عليها الحكم، فلا يكتفي بذكر بعض الأدلة الواردة لقوة دلالتها على المطلوب مع الإعراض عن غيرها مما يتعلق بالباب مما قد يحتوي على شبهة تفيد الخصم -فالحق أن ابن حزم لصراحته مع نفسه وصدقه في استدلالاته لا يتغاضى عن مثل تلك الصور من الأدلة، وإنما يستوفي كل ما يجده في الباب مبينًا وجه دلالته، ودافعًا وجه استدلال الخصم به، وهذه من محامد منهجه، إذ كثيرًا ما نجد أرباب المذاهب يقتصرون في احتجاجاتهم على ما يؤيد آراءهم من كل وجه مع إهمال الأدلة التي تعكِّر على مذاهبهم، فضلاً عن الأدلة الصريحة التي يحتج بها من خالفهم، ولا شك أن مثل هذا المسلك لا يشفي الصدر ولا يورث طمأنينة القلب؛ إذ تصير النصوص التي أهملوها والشبهات التي لم يتعرضوا لها -بمثابة غصَّة في الحلق لا تسوِّغ ما قرروه من أحكام.

وهذا المعنى الذي استنبطناه من سلوكه العملي رأينا ابن حزم يقرره نظريًّا في مقدمة كتابه «الفِصَل»، حيث يقول في معرض انتقاده للمصنفين في الديانات والمقالات:

«... وبعضٌ حذف وقصَّر، وقلَّل واختصر، وأضرب عن كثير من قَوِي معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالمًا لخصمه في أن لم يوفِّه حق اعتراضه، وباخسًا حق من قرأ كتابه إذ لم يفنِّد به غيره»[1].

فهذا النص يدل بجلاء على أن استقراء حجج الخصم واستقصاء شبهات المخالف هو أصل منهجي ثابت عند ابن حزم، وأن ما لحظناه في تصانيفه من سلوك هذا المسلك فإنما يصدر فيه عن هذه القاعدة المقرَّرة.

---

(١) «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم (١/١١).

وقد وجدنا ابن حزم يسلك النهج الاستقرائي المبين هنا في كل من التقرير والنفي وردِّ الشبهات:

- أمّا في جانب التقرير والإثبات: فهذا كثير في بحثه لا تكاد تخلو مسألة من ذلك، ومن الأمثلة القوية لذلك ما أورده في إبطال القياس بالبراهين الضرورية عنده، حيث أورد عددًا كبيرًا جدًّا من النصوص القرآنية والنبوية والاستدلالات العقلية التي تؤكد مذهبه[(١)].

- وأما جانب النفي الاستقرائي: فهو عنده من الأدلة القوية الشائعة في استدلالاته، فهو كثيرًا ما يستدل على بطلان القول بعدم الدليل عليه، وهذا لا يكون إلا عن استقراء وتتبع دقيق.

وَمِن الأمثلة على ذلك: ما ذكره في إبطال التقليد، حيث سأل القائلين بالتقليد أن يعطوه في الأعصار الثلاثة المحمودة رجلاً واحدًا قلد عالمًا كان قبله فأخذ بكل قوله ولم يخالفه في شيء، ويقْسِم أنهم لن يجدوه أبدًا، ثم يقرر أن التقليد بدعة عظيمة حدثت بعد الأربعين ومائة من الهجرة[(٢)].

ومن الأمثلة أيضًا: ما ذكره في وجوب الأخذ بخبر الواحد، حيث نفى عن جميع الصحابة والتابعين أن يكون أحد منهم قد قال لمستفتيه: لا يجوز لك أن تعمل بما أخبرتك عن رسول الله ﷺ حتى يخبرك بذلك الكواف[(٣)].

- وأما استقراء الشبهات للرد عليها: فهذا أيضًا كثير جدًّا، ويكفي مثالاً على ذلك ما أشرنا إليه قبل قليل من أن ابن حزم استوفى في الرد على شبهات القائسين حوالي مائة وخمسين صفحة، تتبع فيها كل ما أوردوه على كثرته وتنوعه[(٤)].

---

(١) انظر: «الإحكام» (٨/١ـ٤٢).
(٢) انظر: «الإحكام» (١٤٦/٦).
(٣) انظر: «الإحكام» (١١٣/١).
(٤) وانظر أمثلة أخرى لتقصي الشبهات في «الإحكام» (١٣/١ ـ ١٩) في الرد على من أبطل حجج العقول، و(١٠٤/١ ـ ١٠٧) في الرد على من اشترط عددًا معينًا في المتواتر، و(١١٤/١ ـ ١٣٦) في الرد على شبهات منكري خبر الآحاد.

والملاحظ: أن استقراء الشبهات من الأمور التي أولاها ابن حزم عناية بليغة، وهي من قواعد منهجه التي مارسها في كتبه بصورة جلية، ولم يكتفِ بذلك حتى قررها نظريًّا، وبَيَّن أنه لابد من الجواب عن معارضات الخصم دون تقصير أو تغاضٍ كما جَلَّيناه هنا.

وقد يسَّر اللّٰه لابن حزم حسن الاستقراء بما حباه من حافظة قوية، وسعة اطلاع، وطول نَفَس في البحث والاستقصاء لا يتهيأ إلا لذوي الأنفس الكبار.

والحق أننا سواء وافقناه أو خالفناه في نتائج استقرائه فإننا نقر بأنه منهج حميد ومسلك رشيد لتحقيق الحق إذا تم على وجهه الصحيح؛ إذ إن عدم التقصي من شأنه أن يسقط بعض ما فيه منفعة، بل قد يكون المتروك أهم من المذكور، أو يكون فيه نقض له، أو غير ذلك مما لا ينكشف إلا بالتتبع ، وإنما قعد عن سلوك النهج الاستقرائي كثير من الباحثين لقلة المحصول، وضعف الآلة، والكسل والاستنامة إلى ما تناقلته الكتب، واعتقاد أن الأول ما ترك شيئًا للآخر، أو لأمر هو أدهى من هذا وأمرّ، وهو ما ذكرناه من إهمال النصوص والأدلة التي يستمسك بها الخصوم، وذلك تعصبًا للرأي وجمودًا على ما ورثوه عن أئمتهم. وبمثل هذه الروح السقيمة تخمد جذوة العلم ويصبح عقيمًا لا نِتَاجَ له.

❋ ❋ ❋

[١٢]
نصيب ابن حزم من الموضوعية[1]

هذه نقطة محيرة تواجه الدارس لهذه الشخصية الفذة، ولعل الإمام أبا زهرة نفسه - على تعمقه في دراسة ابن حزم - قد انتابه شيء من ذلك، فبينما يصف منهاج ابن حزم بقوله: «كان في الجملة مخلصًا في طلبه الحقَّ، ولا يبغي بجدله الغلَب المجرد.. إنما كان يقصد طلب الحق لذات الحق في نظره، وتحرير القول في دين اللَّه»[2] يعود فيصفه بأنه «لم يكن في جدله أو مناظرته ينظر إلى المسألة نظرة موضوعية.. فنظره دائمًا في جدله هو النظر المتحيز لا نظر الباحث الفاحص»[3].

ومما لمسنا عنده هذا الازدواج في الموقف من ابن حزم من هذا الباب: الدكتور عبد المجيد تركي، حيث يقرر في فقرة واحدة أنه «دائم البحث عن الحقيقة الموضوعية»، وأنه «علاَّمة قدير ولكنه متحيز»[4]!!

والتفسير الذي نراه مناسبًا لموقف الإمام أبي زهرة والدكتور تركي هو أن مسلك الإمام أبي محمد يحتمل أن يوصف بكلا الوصفين: الموضوعية والتحيز

---

(١) جرينا في ذلك على المصطلح الشائع لكثرة تداوله بين الباحثين، وإلا فمصطلح الموضوعية ليس من مصطلحاتنا معشر المسلمين، ثم هو لا يسلم من ظلال من الريبة، إذ يطلق للدلالة على المنهج أو الأسلوب المجرد عن المؤثرات الذاتية بما فيها المؤثرات الدينية والاعتقادية، فمفهوم الموضوعية منبثق من الأساس العلماني الذي قام عليه المنهج الغربي الذي عنه أخذ المسلمون هذا المصطلح. انظر بحثًا قيمًا في ذلك في «منهج كتابة التاريخ الإسلامي» للدكتور محمد بن صامل السلمي، وقد بيَّن قصور هذا المصطلح وأن مصطلحات المسلمين: «الأمانة والإنصاف والصدق والعدالة» تؤدي المعنى الصحيح وزيادة فضلاً عن أنها تقي من غوائله. انظر (ص ١٤٨ وما بعدها).

(٢) «ابن حزم» (٢٠٥)، وقد سبق له كلام عن إخلاص ابن حزم في طلب الحق وإخلاصه في دعوته طالبًا رضا الله وحده، غير آبهٍ بسخط الناس (انظر: ص ٧٨ ـ ٨١).

(٣) المصدر نفسه (٢٠٧).

(٤) «مناظرات في أصول الشريعة» (ص ٥٩).

معًا، فكلا النعتين - على تناقضهما - له ما يدعمه في مواقف ابن حزم ودراساته.

وإن كنا نرى أن الأمر ليس كذلك إذا تجاوزنا ظواهر الأشياء، حيث نذهب إلى أن ابن حزم يغلب عليه الموضوعية وطلب الحق، وذلك هو الذي يحسه الباحث المتأمل في موقف ابن حزم من ذات المسائل والقضايا التي يتناولها، فهو منصف للقضية التي بين يديه، موضوعي في التعامل معها -سواء أصاب الحق أم أخطأ- وهذا أقصى ما يقصد بالبحث الموضوعي، بل هو شديد الوفاء لما يتناوله من قضايا العلم، وهو ما حدا برجل كأبي زهرة أن يصفه بأنه «كان مخلصًا في طلبه الحق» فيما نقلناه عنه آنفًا، ولعل الذهبي رمى إلى هذا وهو يصف ابن حزم بتحري الصدق[١] وبأن «مقاصده جميلة»[٢].

على أن ابن حزم -مع إنصافه للقضية لم يكن منصفًا للمخالف، حيث كان شديدًا مع المخالفين، قاسيا في عبارته، يقع في أئمة الاجتهاد «بأفج عبارة وأفظ محاورة وأبشع رد»[٣]، وهذا موضع الإشكال فيما نرى وسبب رميه بالتعصب والتحيز.

والحق أن الحدة مهما بلغت وحطت من صاحبها فليست بالضرورة علامة على التحيز، نعم كثيرًا ما يقترنان، ولكن هذا ليس حكمًا مطردًا، فإذا وجد في الرجل الحادِّ ما يدل على أنه يتحرى الحق وظهر أن لحدته أسبابًا أخرى غير التعصب والميل - كان الإنصاف ألا نخلط بين النعتين، حيث قد انتفى التلازم بينهما، وابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ هو هذا الرجل، حيث شهد له الباحثون بالصدق في مبغاه ومسلكه، وفي الوقت نفسه وجدنا لحدته وعدوانه على المخالف تفسيرًا آخر هو أوجه من تفسيرها بالتحجر والتحيز، ويتلخص ذلك في أن مبعث شدته أربعة أسباب:

السبب الأول: (جِبِلِّي)؛ فقد كانت طبيعة ابن حزم نفسه تتسم بالحدة

(١) انظر: «تذكرة الحفاظ» للذهبي (١١٤٦/٣).
(٢) «سير أعلام النبلاء» (١٨٧/١٨).
(٣) «تذكرة الحفاظ» (١١٥٤).

والشدة، وقد ردها العلامة أبو زهرة إلى سببين: أحدهما: كيد خصومه له وإرادتهم السوء له، والسبب الآخر: المرض العضوي الذي أصاب ابن حزم فولَّد الحدة في طبعه كما ذكر هو عن نفسه[(١)] وذلك حيث يقول: «ولقد أصابتني علة شديدة ولَّدَتْ علي ربوًا في الطِّحال شديدًا، فولَّد ذلك علي من الضجر، وضيق الخُلُقِ، وقلة الصبر، والنَّزَق، أمرًا حاسبتُ نفسي فيه، إذ أنكرْتُ تبدُّل خُلُقي، واشتدَّ عَجَبي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال هو موضع الفرح، فإذا فسد تولَّد ضده»[(٢)].

الثاني: (اجتماعي)، فقد كان التفرد المنهجي الذي شذ به ابن حزم عن المجتمع العلمي الذي عاصره سببًا في وقوع الشر بينه وبين معاصريه، وطبيعي أن تكون الجفوة والنفرة هي الأغلب على ذلك الجو المتوتر والعلاقات غير الودية بينه وبين مخالفيه.

الثالث: (منهجي) فإن ابن حزم يرى أنه لا يجوز أن يسْتَدَلَّ إلا باليقين المطلق، ولم يجوِّز الاستدلال بالظن الراجح كما عليه أكثر أهل العلم[(٣)]، وقد تأسس على هذا أنه لم يجعل مساحة للخطأ في الرأي، إذ إن اليقين لا يُنْقَض، فكيف لرجل يعتقد هذا الاعتقاد أن يقول لمخالفه: أنا على صواب يحتمل الخطأ بينما لا احتمال عنده للخطأ أصلاً، وهذه النقطة المنهجية في رأينا من أهم ما يزيل الإشكال في قضية الموضوعية عند ابن حزم، إذ إن قلة اعتداده بآراء المخالفين هي مسألة منهج يحتذيه، وليس جمودًا أو تعصبًا لآرائه.

الرابع: وهو يرجع إلى الحياة العلمية في بيئة ابن حزم، حيث غلب على مخالفيه صفتان: إحداهما: ضعف الآلة العلمية مقارنة بابن حزم، والأخرى:

---

(١) انظر: «ابن حزم» (٨١).
(٢) «كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس..» لابن حزم تحقيق إيفا رياض، مراجعة عبد الحق التركماني (ص ١٦٢، ١٦٣).
(٣) وسيأتي الكلام عن فكرة اليقينية عند ابن حزم ونقضها في الخاصة الثالثة من النواحي السلبية.

ضعف القدرة على الاستدلال والمناظرة[١]، ومن المعقول جدًّا أن أمثال هؤلاء لا يسعهم إقامة الحجة على رجل في سعة علم ابن حزم وقوة عارضته، ولذا اختلف الأمر مع الإمام أبي الوليد الباجي الذي كان على المستوى اللائق لمنازلة الإمام ابن حزم[٢].

وليس هذا تسويغًا منا للحدة التي وصف بها ابن حزم، بل نرى أنها من أشد الأسباب التي مكنت منه الخصوم واستحق لأجلها اللوم، وهي مسلك مرفوض علميًّا وخلقيًّا، ولكن غرضنا في الأساس هو بيان أن الخلوص من وصفه بالشدة إلى القول بعدم موضوعيته هو رأي مجافٍ للحقيقة ليس عليه دليل صحيح، بل الدليل على عكسه كما بيناه.

* وهاك نصًّا جليلاً يوضح مدى إدراكه لحقيقة ما يُسَمَّى بالموضوعية: يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق كلامه عن وجوب اتباع البرهان:

«... لأننا -ولله الحمد- أهل التخليص والبحث، وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها... وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن، فنقول مجدين مقرين: إن وجدنا ما هو أهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه...»[٣].

ورغم أنه عاد فاستدرك بأن هذا هو في النصوص المتعارضة في الظاهر التي لم يعلم فيها الناسخ من المنسوخ، وفي الأحاديث التي قد يبلغهم ثباتها بعد أن لم تكن ثابتة عندهم، وأن هذا في أقوالهم قليل جدًّا، وأما سائر مذاهبهم فهم منها على غاية اليقين -أقول رغم هذا الاستدراك الذي ينبع عن فكرة اليقينية التي وضحناها في السبب الثالث لحدَّته إلا إن كلامه ينم عن وعي

---

(١) وقد ذكر الدكتور تركي نصوصًا عن القاضي أبي بكر بن العربي والقاضي عياض وغيرهما تفيد ذلك، ولم يستثن إلا أبا الوليد الباجي الذي كان كفؤًا لابن حزم في المناظرة متمكنًا من آلات العلم. انظر: «مناظرات في أصول الشريعة...» (٥٣ - ٦٥).

(٢) ولذا اشتهرت مناظرات ابن حزم والباجي، بخلاف مناظرات ابن حزم مع غيره التي كانت الغلبة فيها لابن حزم كما ذكرت.

(٣) «الإحكام» (١/ ٢٠، ٢١).

بضرورة التجرّد في البحث وتقديم الدليل على المدلول ليكون المدلول ثمرة الدليل، لا ثمرة الهوى والميل الذاتي، واطراح ما قام الدليل على خلافه، وهذا أهم ما يقْصد بالموضوعية في البحث، بل هو لُبُّها وجوهرها.

ومن الأمثلة التي رأيتُ فيها انعكاس هذه الصفة: المسألة التي صاغها في قول من قال: (لا يؤاخذ الله عبدًا بأول ذنب) فقد أورد فيها نصوصًا ثلاثة لأبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم في أن اللّه ما أخذ عبدًا عند أول ذنب، وقد ضعف الإسنادين عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهم بالإرسال، ثم قال: «والإسناد عن عمر صحيح، وللّه الأمر من قبل ومن بعد»[1]، ووجه تمثُّل الإنصاف هنا أن ابن حزم قد قال بغير ما قالوه رضي الله عنهم، ولما لم يجد وجهًا للطعن في قول عمر رضي الله عنه لم يسعه إلا الإقرار بصحته مع أنه ضعَّف الروايتين عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، ولو شاء لأغضى عن رواية عمر فلم يوردها أصلاً، ولكنه منصف للقضية التي يطرحها، متوخٍ الصدق والأمانة في عرضه لها.

* * *

(١) «المحلى» (١١/١٥٨).

[١٣]
القوة والثبات

هذه الخاصة عند ابن حزم هي من المشهورات التي أجمع عليها معاصروه واشتهرت عند المتقدمين والمتأخرين، فلا يعْوِزُنا إقامة الدليل عليها، فقد كان ابن حزم قويًّا في دعوته، ثابتًا على مذهبه، صامدًا أمام المد الكاسح من المخالفين والمناوئين، لا يبالي أحدًا ولا يهاب إنسانًا إذا ما بدا له أن الحق فيما هو عليه، بل إنه يشتط في جرأته التي غلفتها حدة في الطبع وغلظة في القول، حتى قيل: «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين»[(١)].

* ومن عباراته الجافية: قوله في نقد أحد المخالفين فيما احتج به على وجوب التقليد: «المحتج بهذا إما كان بمنزلة الحمير في الجهل، وإما كان رقيق الدِّين لا يستحيي ولا يتقي الله عَزَّوَجَلَّ»[(٢)].

وكثيرًا ما يتكلم في حق الفقهاء عمومًا من أصحاب المذاهب بكلام عظيم، بل قد يطول بكلامه بعض الأئمة أنفسهم، وقد بلغت به جرأته أن تناول بكلامه بعض الصحابة أنفسهم، فهو يضرب المثال للعالم الذي يترك النص لما وقع في نفسه من أن راوي الخبر لم يحفظ وأنه وَهِم - يضرب المثل بفعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في خبر فاطمة بنت قيس، وفعل عائشة في خبر: «الميت يُعذَّب ببكاء أهله»، ثم يقول معلقًا: «وهذا ظن لا معنى له، إذا أطلق بطلت الأخبار كلها»[(٣)]. وهذا مما طاش به سهمه، وزلت فيه قدمه، فإن هؤلاء الأكابر لا يخاطبون بمثل هذا، وقد يكون مقصوده التعليق على عموم هذا المسلك في رد الحديث لا خصوص فعل هذين الصحابيين، وإن كان الواجب على كل حال هو لزوم الأدب وتحري حسن المنطق في مخاطبة الصحابة الكرام، خاصة أكابرهم.

---

(١) القائل هو أبو العباس ابن العرِّيف. انظر: «السير» (١٨/١٩٩).
(٢) «الإحكام» (٦/٦٤).
(٣) «الإحكام» (٢/١٢٩).

وقد كان من جراء وقوعه في أئمة الاجتهاد بأفج عبارة، وإطلاقه لسانه، واستخفافه بالكبار -أنه امْتُحِن وشُدِّد عليه، وشُرِّد عن وطنه، وجرت له أمور، وقام عليه الفقهاء، كما ذكره الذهبي[١].

* ومن مظاهر ثباته وقوته: شدة اعتداده برأيه وثقته في صحة مذهبه، ومما يبين هذه الخصلة قوله: «..لأننا -ولله الحمد- أهل التخليص والبحث، وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها، حتى وفقنا[٢]-ولله تعالى الحمد- على ما ثلج اليقين، وتركنا أهل الجهل والتقليد في ريبهم يترددون...»[٣]، ولهذا أكثر ما يقول في تقريره لرأيه: «وهذا هو القول الصحيح الذي لا يجوز غيره»[٤].

* ومما يتصل بصفة القوة والجراءة: تلك الحرية البالغة التي تحلّى بها ابن حزم في بحوثه ودراساته، فقد كان ذا جرأة وإقدام في التعامل مع الأدلة، واستخراج الأحكام منها، وتأسيس أصوله ومقرراته، ومناقشة المخالفين وإيراد الشبه عليهم، بحيث كان يفتّق أدلة لم يسْبَق إليها، ويشقق طرقًا في بحثه لم يتقدمه فيها إمام.

والحق أن حرية ابن حزم وجرأته العلمية أمر غير مذموم في ذاته؛ إذ لم تكن حرية الأرعن المتقحم لما لا يحسنه بلا زمام أو خطام، وإنما هي حرية الواثق الذي استوفى عُدَد البحث وتَدرَّع بآلات النظر، ولهذا لم يؤتَ ابن حزم من هذا الباب فيما شذ فيه، وإنما أُتِي من جهات أخرى ليس منها القصور العلمي، كيف والذهبي يذكر أن ابن حزم «فيه أدوات الاجتهاد كاملة»[٥]،

---

(١) «تذكرة الحفاظ» (١١٥٤/٣) بتصرف.

(٢) كذا بالنسخة المطبوعة، مع أن الملائم للسياق: «وقَفْنا» لأن هذا الفعل هو الذي يتعدى بـ«على» وأما «وُفِّقنا» فهو يتعدى بـ«إلى».

(٣) «الإحكام» (٢٠/١).

(٤) «الإحكام» (٤٠/٤).

(٥) «تذكرة الحفاظ» (١١٥٣/٣).

ويذهب العلامة أبو زهرة إلى أنه مجتهد مطلق[١].

* ومن مظاهر صفة الثبات عند ابن حزم: أنه دائم التكرار والتثنية لما يقرره، فقد وجدناه يكرر مسائل مخصوصة وعبارات بعينها، فمن ذلك:

- (ذم التقليد): وهذا كثير شائع في «الإحكام» يذكره كلما وجد مناسبة، ولا يكتفي بما أورده في بابه الخاص[٢].

- (نقد الاحتجاج بعمل أهل المدينة): وهو نفسه يشير إلى أنه تكلم في هذه المسألة في غير موضع[٣]، فهو على وعي بهذا التكرار وتعمدٍ له.

- عبارته الأثيرة: «كل دعوى عَرِيت من برهان فهي ساقطة»[٤].

- تعبيره عن تناقض المخالفين - وغالبًا ما يقصد المالكيين والأحناف -بقوله: «..لأن القوم إنما حسبهم ما نصروا به المسألة التي بين أيديهم فقط، وإن هدموا بذلك سائر مسائلهم»[٥].

- ومن ذلك: عبارته الذائعة في «المحلى» التي يصدِّر بها قوله بعد إيراده أقوال الأئمة في المسألة، وهي قوله: «فلما اختلفوا - كما ذكرنا - وجب أن يُنْظَر فيما احتجت به كل طائفة»[٦].

والحق أن صفة التكرار غالبًا ما يوصف بها أصحاب الدعوات الكبار من رواد التجديد والإصلاح، الذين يمهدون الطريق ويثبتون الدعائم، حيث لابد من تثنية القول وإعادته لتقرير الفكرة وتوكيد الرأي، لئلا يؤخذ مأخذ القول العابر، وممن لوحظ فيه هذه الصفة: الإمام ابن تيمية وهو من هو في مجددي

---

(١) انظر: «ابن حزم» (ص ٣٠٩).
(٢) فمن ذلك: أنه ذكر حجة من أهم حججه في إبطال التقليد في باب لا يتصور ورودها فيه وهو باب الإجماع. انظر: «الإحكام» (١٩٠/٤).
(٣) انظر: «الإحكام» (١٦٩/٦).
(٤) ومن المواضع التي وردت فيها هذه العبارة باختلافات يسيرة: «الإحكام» (١٠٦/١)، (١٥٠/١)، (١٣١/٢)، (٢٠٤/٧).
(٥) ذكر ابن حزم نحو هذا القول في غير موضع من «الإحكام» منها: (٥/٢)، (٢٠/٢)، (١٥٠/٣).
(٦) «المحلى» (١٩٥/٩)، وانظر أيضًا (٩٦/٢)، (١٦٥/١١)، وقد أوردها في مواضع لا تحصى بعبارات قريبة من هذا.

هذه الأمة، وكذلك الإمام ابن القيم، ومن يتتبع هذا يجده نعت كثير من النابهين الذين جاءوا بما لم يعهده أهل زمانهم، وإن الإنصاف يقتضينا أن نشهد بأن ابن حزم واحد من هؤلاء رغم تحفظنا على كثير من آرائه.

* ولقد تجلت صفة الثبات على أقوى ما يكون في سفره الضخم «المحلى»، فإن كل ما أصّله ابن حزم في «إحكامه» رأيناه حيًّا نابضًا في «مُحَلاَّه»، فهو لم يفارق أصوله ولا تخلَّى عنها قط في أي موضع من موسوعته على مدى ثمانٍ وثلاثمائة وألفي مسألة هي مجموع ما حواه «المحلى».

* * *

[١٤]
الوضوح والجلاء

«أسلوب ابن حزم العلمي كنفسه وفكره، وكلاهما مشرق واضح»[١]. هكذا أجمل الإمام أبو زهرة كل ما يمكن أن يقال في هذا الباب مما نبسطه فيما يلي:

لقد أوتي ابن حزم بسطة في البيان لا تخفى على من له حس أدبي وذوق عربي، وقد ألقى ذلك بظله على كتبه العلمية؛ حيث تميزت بنصاعة البيان، وإشراق العبارة، مع سهولة المنطق، وقرب المأخذ، وبسط آرائه وتفصيلها، وضرب الأمثلة، ووفرة الأدلة - كل ذلك جعل لكتبه نفوذًا وتأثيرًا، لسهولتها وبلاغتها وقوة إقناعها، وما حدَّ من ذلك النفوذ إلا شدة العبارة ونَبْوَتها، ولعل هذا من توفيق اللَّه لهذه الأمة،حيث لو كان مع كل هذه السمات رقيق العبارة عفيف اللسان لربما استولى على عامة الناس، وافتتنوا بمذهبه الظاهري على ما فيه من هنات وطامات.

وقد شبهه الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ اللَّهُ بالإمام الشافعي في قوة الأدلة، وكثرة الأمثلة، ونقد المخالفين، وروعة الأسلوب، وسهولة العبارة، وإن كان لم يبلغ به مبلغ الشافعي في ذلك[٢].

هذه السهولة التي يلحظها الناظر في كتب ابن حزم ليست مجرد طبيعة فيه كما قد يظَن، نعم للطبع والمَلَكَةِ نصيبٌ في تلك السهولة الممتنعة التي اصطبغت بها كتبه رَحِمَهُ اللَّهُ، ولكن الحق أن ابن حزم كان ينتهج ذلك انتهاجًا ويعمد إليه عمدًا، بقصد الإبانة والإفهام، فهي خاصة منهجية فيه وليست سلوكًا جِبِلِّيا فحسب، ومن المواضع التي تدلنا على ذلك: ما جاء في مطلع «الفِصَلِ» في وصف الذين صنفوا في الديانات والمقالات، حيث يقول: «وكلهم -إلا تحلة القَسَم- عقَّد كلامه تعقيدًا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلَّق

---

(١) «ابن حزم» (٢٢٠).

(٢) وقد أوردت كلام الشيخ عبد الرزاق رَحِمَهُ اللَّهُ في مطلع هذا البحث قبل الكلام عن الخصائص.

علىٰ المعاني من بُعْدٍ حتىٰ صار ينْسي آخرُ كلامه أوَّلَه، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله وآجله»(١)، أي أن ابن حزم يرىٰ أن إغلاق الأسلوب ستائر لستر فساد المعاني؛ أي: أن من كان صحيح المعاني سديد الحجج فعليه أن يكون مُبينًا في منطقه، واضح العبارة، ليس في كلامه غموض، فظهر أن سداد الحجة ووضوح الكلام عند ابن حزم قرينان.

ولما كان الأمر كذلك فإن ابن حزم يصرح بأنه بالغَ في التسهيل بقصد الإفهام، حيث قال: «وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد»(٢). ولا أجد عبارة أصرح من هذه في بيان أن الوضوح من صميم منهجه، فليس هو مظهرًا اتفاقيًّا صادفناه في أسلوبه، وإنما هو قانون متبع حرص ابن حزم علىٰ التزامه عمليًّا وتقريره نظريًّا.

وابن حزم رغم جودة أسلوبه وحسن ألفاظه في كتابته العلمية فإنه - كما يقرر الشيخ أبو زهرة - لم يخرج بها إلى ناحية غير المنهاج العلمي(٣).

وقد أرجع الشيخ أبو زهرة وضوح الكتابة العلمية عند ابن حزم إلى ثلاثة أسباب:

أولها: إطنابه، فإن الإطناب جعل المعاني مكشوفة، يجدها ملتمسها بأيسر كلفة وأقل مجهود.

وثانيها: استيلاؤه علىٰ المعاني التي يكتبها واستيعابه للموضوع، فهو يكتب كتابة الفاهم.

السبب الثالث: حسن تقسيمها، وحصر موضوعاتها، وتجزئتها(٤).

وثمة سبب رابع ربما أغفله الشيخ لظهوره وبداهته: وهو حسه الأدبي وبلاغته الذاتية، وحسن بيانه، ولا يخفىٰ تأثير ذلك علىٰ أسلوبه العلمي.

---

(١) «الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل» (١/١١، ١٢).
(٢) المصدر نفسه (١/١٢).
(٣) «ابن حزم» (٢٢٠).
(٤) «ابن حزم» (٢٢٠).

وهذا الوضوح الذي اتسمت به كتابة ابن حزم في الأصول وغير الأصول يهدينا إلى تقرير ملمح تجديدي مهم، وهو: **أن الصعوبة والإغلاق ليست من ضروريات البحث الأصولي، بل الحق أنه من العوائق التي يجب اطراحها.**

* * *

[١٥]
شمولية التأصيل

مع أن كلام ابن حزم كان في كثير من المواضع مُنصَبًّا على تأصيل الجانب الفقهي - ولذا كان أكثر نقده متوجهًا إلى الفقهاء -إلا أن كثيرًا من أصوله كان أعم من أن ينحصر في الدائرة الفقهية، بل إنه يتعداها إلى دائرة العقيدة وغيرها مما تضمنته نصوص القرآن والحديث.

ومن الأصول التي اتصفت بهذه الشمولية عند ابن حزم:

- شدة الاتباع والتعظيم لنصوص الكتاب والسنة.
- قوة الحرص على البرهنة والاستدلال.
- الأخذ بالصحيح من الأخبار ورفض الضعيف منها.
- وجوب الأخذ بخبر الواحد، واعتباره حجة في العقائد والأعمال.
- رفض التقليد في العقائد والأعمال.
- اعتبار الدليل العقلي.
- القول بأن أدلة الحق لا تتناقض.
- الاستقراء.

وهذه كلها من خصائص بحثه الأصولي التي أوردناها فيما سبق(١)، وفي الوقت نفسه لا يقتصر أثرها على الجانب الفقهي العملي كما يتبين من فحواها ومِنْ تناولنا لها في مواضعها من البحث.

ومما يؤكد ذلك أن كثيرًا من هذه السمات التي لمسناها في كتبه الأصولية وخاصة «الإحكام» هي نفسها التي تسم كتبه في العقيدة والكلام وخاصة «الفصل في المِلَل والأهواء والنِّحَل».

وسنلمس هذه الخاصة واضحة جلية عند شيخ الإسلام أيضًا.

(١) وأرقامها في الخصائص السابقة على الترتيب: (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٩، ١٠، ١١).

[١٦]
التوافق بين النظرية والتطبيق

لقد كان ابن حزم عظيم الإخلاص للأصول التي يتبناها، حفيًّا بها كل الحفاوة، ولعلنا قد وضحنا شيئًا من ذلك فيما سبق، وبخاصة عند الكلام عن صفة القوة والثبات.

ومن آثار هذا الإخلاص أن أصوله كانت حية ملموسة في جميع مواقع بحثه، حيث قام عليها على المستوى النظري والتطبيقي معًا، ولم يجافِ بين المستويين، كيف لا وهو لا يتكلم إلا فيما وراءه عمل، فليس في أصوله الفقهية ما يوصف بأنه جامد أو عقيم أو شكلي أو تجريدي مما كثر في كتب الأصوليين وبخاصة المتكلمين(١).

ومن نظر في تآليف ابن حزم تبين له ذلك بأدنى نظر، فلم يكن رَحِمَهُ اللَّهُ يتكلم في أصول الفقه إلا بما يعتقده اعتقادًا جازمًا، ويعمل به، ويدعو إليه، فلا جرم كان ما فصَّله في «المُحَلَّى» و«الفِصَل» انعكاسًا صادقًا لما أصَّله في «الإحكام»، و«النبذ»، فضلاً عما شاع في كتبه الأصولية نفسها من أمثلة كثيرة توضح القاعدة وتؤكدها(٢).

ويطول المقام لو ذهبنا نستقصي أمثلة هذا الباب، ويكفي إجمالاً أن نشير إلى أن ابن حزم التزم في كتاب «المحلى» - على سبيل المثال - بكل ما بيناه هنا من أصوله الفقهية: من البرهنة على المسائل، وتصحيح المنقول، وتعظيم النصوص، والاحتجاج بخبر الواحد، ورفض التقليد، وترك القياس، والأخذ بالظاهر، وغير ذلك من أصول(٣).

---

(١) راجع الخاصتين: (٧، ٨) من هذا المبحث.

(٢) من أمثلة ذلك: أنه عقد فصلاً مخصوصًا أورد فيه عشرات الأمثلة الفقهية التي ارتأى أن القائلين بالقياس قد تناقضوا فيها. انظر: «الإحكام» (٨/٤٨ - ٧٦).

(٣) وقد أوردنا في مواضع من بحثنا نصوصًا من «المحلى» تعكس هذه الأصول المنهجية التي قررها ابن حزم في كتبه الأصولية. انظر شيئًا من ذلك في: «الخصائص الإيجابية» (١، ٢، ٣، ١٣)، و«الخصائص السلبية» (٢، ٣).

والحق أن كتب الأصول في أمسِّ الحاجة إلى هذه السمة المنهجية الجليلة، على أننا نشير هنا إلى أن قيمة ما اختطه ابن حزم من المؤاخاة بين النظرية والتطبيق تظهر إذا قارناها بما صنعه الغزالي حين انتقد الأصوليين الذين يخلطون الكلام في الأصول بعلم الكلام تارة وبالنحو تارة وبالفقه تارة، ثم لم يشفع هذا الموقف النظري بخطوة عملية رائدة، وسار على الشائع المألوف، وإن كان قد ذكر أنه اقتصر على ما تظهر فائدته(١).

وتتجلى تلك الأهمية أكثر إذا نظرنا إلى أكثر كتب الأصوليين التي كان بين مقرراتها النظرية وواقع أصحابها العملي بون بعيد، فبينما هم في أصولهم النظرية يرسمون طريق الاجتهاد والتعامل مع النصوص إذا هم في فروعهم العملية يسيرون في طريق التقليد والمذهبية، فما الحاجة إلى الأصول إذن، وأين هؤلاء من رجل كابن حزم في اجتهاده ونظره في الأدلة في ضوء الأصول التي اعتقدها وقعَّدها؟!

وهذا ما استنكره الذهبي عليهم حيث قال: «ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير محصِّله مجتهدًا به، فإذا عرفه ولم يفكَّ تقليد إمامه لم يصنع شيئًا»(٢).

* * *

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي (١/١٥).
(٢) «زغل العلم» للإمام الذهبي تحقيق محمد بن ناصر العجمي (ص ٤١).

القسم الثاني
الخصائص السلبية

[١]
الأخذ بظواهر النصوص، وترك التأويل

يقول ابن حزم في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١]: «فأخبر تعالى أن الواجب علينا أن نكتفي بما يتلى علينا، وهذا منع صحيح لتعديه إلى طلب تأويل غير ظاهره المتلوّ علينا»[١].

هذه إحدى حجج ابن حزم على الأخذ بالظاهر وترك التأويل، في أدلة كثيرة ساقها لإثبات أشهر خاصة عند الظاهرية التي بها سُمّوا ظاهرية، وهي «لباب الفقه الظاهري» كما يقول أبو زهرة[٢]، بل إن ابن حزم يصرح بذلك بقوله: «أصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق»[٣].

ومما أسس ابن حزم عليه قوله بالظاهر: اعتقاده أن القرآن كله بَين، وأن بيانه إما بذات النص القرآني، وإما ببيان قرآني من نص آخر، وإما ببيان من السُّنة، وهو -إمعانًا في القول بالبيان- يرى أن بيان السُّنة للقرآن ليس دائمًا، ويفسر قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. بأن تبيينه ﷺ للقرآن لا يشترط أن يكون بشيء غير القرآن، فقد يكون النص بينًا بحيث تكون تلاوتُه بيانَه، وقد يكون مجملاً فيبينه حينئذٍ بوحي: إما متلوّ، وإما غير متلوّ[٤].

والبيان عند ابن حزم متفاوت في الوضوح، والمدارك مختلفة في إدراكه[٥]، وهذا التفاوت لا ينفي عنه صفة البيان.

---

(١) «الإحكام» (٤٢/٣، ٤٣).
(٢) «ابن حزم» (٣٨٧).
(٣) «الإحكام» (٨١/٥).
(٤) «ابن حزم» (٣١٢، ٣١٣)، وانظر: «الإحكام» (٨١/١، ٨٢).
(٥) «ابن حزم» (٣١٥)، وانظر: «الإحكام» (٨٨/١).

والذي نخلص إليه هنا أن عناية ابن حزم بالبيان هي من أسس ظاهريته، وذلك أن البيان والظهور مترادفان، فإذا عُلِمَ أن النصوص بينة على ما قرره ابن حزم فإن مُؤَدَّى ذلك عنده أن «من أحال نصًّا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر[١] أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه»[٢].

وقد اتسعت النزعة الظاهرية عند ابن حزم بحيث تعدت الألفاظ إلى أبواب بعيدة عنها: كباب الرواية والنقل، وباب النسخ[٣].

على أن مذهبه الظاهري إنما يظهر جليًّا في مباحث الألفاظ كالعام والخاص[٤]، وهو أشد ظهورًا في باب الأوامر والنواهي[٥] حيث «هو المظهر الواضح للمنهاج الظاهري الذي تشدد في الأخذ به ابن حزم»[٦].

ومن أمثلة النزعة الظاهرية في باب العام والخاص: «أنه يجعل العام على عمومه حتى يقوم دليل على إرادة الخصوص؛ لأن العموم هو الظاهر، وهم يأخذون دائمًا بالظاهر»[٧].

على أن ابن حزم لا يرد المجاز، ولا يعتبره تأويلاً، بل يعده من ظواهر الألفاظ؛ وذلك لأن نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معانٍ أخرى بما يسمى مجازًا هو نقل واضح يدْرَك بظاهر من اللفظ، إما بدليلٍ بيِّن من العقل أو بدليل من الشرع[٨].

وإذا كان الأخذ بالظواهر هو الملحوظ في تسمية المذهب فليس هو بالضرورة كل سمات المذهب، بل ثَمَّ أصول أخرى -بالإضافة إلى اتباع الظاهر-

---

(١) أي: من نص آخر، فحذف الموصوف اختصارًا للعلم به.
(٢) «النبذ» (٢٤).
(٣) وقد فصَّل الشيخ أبو زهرة وجه انتحائه بهذين البابين وجهة ظاهرية بما لا يتسع المقام لبيانه، وانظر «ابن حزم» الصفحات: (٣٢٩-٣٧٢) فقد بسط الأمر بسطًا شافيا.
(٤) انظر في بيان ذلك: «ابن حزم» (٣٧٣) وما بعدها.
(٥) انظر في بيانه: «ابن حزم» (٣٨٠) وما بعدها.
(٦) «ابن حزم» (٣٨٠).
(٧) «ابن حزم» (٣٧٨)، وانظر كلام ابن حزم في «الإحكام» (٣/٩٨).
(٨) انظر: «ابن حزم» (٣٧٧).

هي من أخص خصائص المذهب الظاهري، وأهمها:

١- ترك القياس، واعتبار النصوص شاملة لجميع الوقائع في جميع الأزمان.

٢- ترك تعليل النصوص، واعتبار أنها كلها تعبدية.

٣- عدم الأخذ بالمصالح المرسلة وسد الذرائع.

٤- عدم الأخذ بقول الصحابي إلا إذا أجمعوا.

٥- التوسع في الاستصحاب.

٦- تحريم التقليد وإيجاب الاجتهاد على كل أحد.

٧- اشتراط اليقينية في الدليل وعدم اعتبار الظن الراجح.

وقد شرحنا كثيرًا من هذه الأصول ضمن كلامنا عن خصائصه في هذا المبحث، وإنما قصدنا هنا الإشارة فحسب.

وهنا يحسن أن نبين مفارقة عجيبة في مسلك ابن حزم العلمي، وهي أنه على رغم ما عنده من «الإسراف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظاهر»[1] في الفروع الفقهية إلا إن فرط ظاهريته هذه هو في الفروع الفقهية لا الأصول الاعتقادية كما يذكر الذهبي رحمه الله[2]، فإن ابن حزم الذي كان يأبى تأويل النصوص فيما يمس الأحكام العملية كان يؤول في الأحكام العلمية الاعتقادية كما اشتهر عنه في باب الصفات؛ حيث كان يبالغ في نفي الصفات التي ثبتت بظواهر الكتاب والسُّنة، حتى إنه جعل الأسماء الحسنى لا تدل على المعاني، فلا يدل «عليم» على علم، ولا «قدير» على قدرة، بل هي عنده أعلام محضة[3].

وأخيرًا: لابد أن نقول هذه الكلمة، وهي: أن ظاهرية ابن حزم لم تكن شرًّا محضًا، بل لها آثارٌ حميدة شهد بها المنصفون من أصحاب الفكر الثاقب، ومن ذلك قول العلامة أبي زهرة في نعت ابن حزم: «وهو الفقيه الذي أحيا علم الظاهر، أو بعبارة أدق دلالةً: أحيا علم الكتاب والسُّنة، وبيَّن عمومهما

---

(١) العبارة لشيخ الإسلام ابن تيمية: «المجموع» (١٩/٤).

(٢) «سير أعلام النبلاء» (١٨٦/١٨).

(٣) انظر: «منهاج السنة النبوية» لابن تيمية (جـ٢/ ٥٨٣، ٥٨٤).

وشمولهما لأحكام الأحداث التي تجري بين الناس مهما يتغير الزمان»[١].

وقد سبق شيخ الإسلام إلى مثل ذلك، حيث ذكر أن كتب ابن حزم فيها من «التعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره، فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبه فيها ظاهر الترجيح»[٢].

هذا مع أن كلاً من الإمام ابن تيمية وأبي زهرة قد انتقد ابن حزم وبيَّن عوار مذهبه في مواضع أخرى، ولكنها البصيرة بمواقع النفع والضُّرّ وما يحمد وما يذم من أقوال الناس ومذاهبهم.

* * *

(١) «ابن حزم» (ص ٦٧).
(٢) «مجموع الفتاوى» (٤/١٩، ٢٠).

[٢]
إنكار القول بالرأي، والقياس، والتعليل والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع

إنما ترك ابن حزم والظاهرية عمومًا هذه الأصول التي شاع الأخذ بها عند أئمة المذاهب الفقهية، لاعتقادهم اعتقادًا جازمًا أن النصوص الشرعية قد وفَّت ببيان جميع الأحكام مهما تغير الزمان، وأن هذه الأصول التي أخذ بها غيرهم إنما هي زيادة على ما تضمنته نصوص الكتاب والسُّنة(١)، ولهذا بالغ ابن حزم في ذمها وذم من أخذ بها.

وسبب آخر لإطراح هذه الأصول عنده، وهو أن «الرأي والقياس ظن، والظن باطل»(٢).

* والرأي يتضمن هذه الأبواب المذكورة؛ لأنها أهم صور الاجتهاد بالرأي، ولهذا لن نتناول الرأي على انفراده.

* فأما إنكار (القياس): فهو من أمهات ما شذَّ به الظاهرية ومن وافقهم عن جماهير الفقهاء، ولذا عني ابن حزم بالاحتجاج على ذلك والرد على المخالفين، بحيث بلغ نصيب الكلام في إنكار القياس من كتاب «الإحكام» حوالي ثلاثمائة صحيفة(٣)، دع ما تناثر في الكتاب من إشارات تتعلق بذلك.

وابن حزم يغالي في ترك القياس حتى يذهب إلى «أنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث»(٤) وكتابه «المحلى» مملوء من ذم القياس والتشنيع على القياسيين في مواضع لا تحصى(٥).

* وأما إنكار (التعليل): فهو أيضًا من أصول مذهبه الظاهري، وإنما أنكر

---

(١) انظر بيان ذلك بإيجاز في «النبذ» (٤٣، ٤٤).
(٢) «مسائل من الأصول» لابن حزم - مطبوعة ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» الجزء الأول - الرسالة الرابعة. والموضع المذكور (ص ٩٤).
(٣) ويبدأ كلامه فيه من (جـ ٧ ص ٥٣) إلى (ج ٨ ص ١٣٣).
(٤) «الإحكام» (٧/١٧٧).
(٥) انظر من هذه المواضع: «المحلى» (٢/٥٨)، (٢/١٣١)، (٧/٤٣٩)، (٩/٣٢٦).

التعليل لكونه المهاد الطبيعي للقياس، نعم التعليل أعم من القياس، ولكن لا قياس بلا تعليل.

وهو يقرر «أن العلل كلها منفية عن الله تعالى وعن جميع أحكامه ألبتة؛ لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر»(١).

ويرى أن التعليل بدعة، شأنه شأن القياس، ولكنه تأخر في الحدوث، حيث ابتدأ في القرن الرابع وظهر وفشا في القرن الخامس(٢).

* وأمَّا (الاستحسان): فهو عند ابن حزم: «شهوة، واتباع للهوى، وضلال»(٣).

* (والمصالح المرسلة): تلحق بالاستحسان في الذم عند ابن حزم، حيث هي صورة من صور الاستحسان الذي ذمه ابن حزم، كما استظهره الشيخ أبو زهرة(٤).

* وأما (سد الذرائع): فقد رفضه ابن حزم أيضًا باعتباره داخلاً في الرأي، والرأي باطل عنده، فهو -كما ذكر أبو زهرة- لا يحرم فعلاً لخشية أن يؤدي إلى أمر آخر محرم(٥)، وهو يقصر باب الذرائع على الابتعاد عن الشبهات أخذًا بحديث الشبهات، ويرفض ما سوى ذلك من الذرائع(٦).

* وأمَّا (قول الصحابي): فبالرغم من أنه لم يخصه بباب مستقل في «الإحكام» إلا أن موقف ابن حزم منه يستفاد من كلامه في تحريم التقليد عمومًا وفي كلامه عن وجوب الاقتصار على نصوص الكتاب والسُّنة وعدم تعدِّيهما، والمستفاد من ذلك أن ابن حزم يرفض الاستدلال بقول أحد من الصحابة فيما

---

(١) «الإحكام» (١٠٣/٨).
(٢) «الإحكام» (١٧٧/٧).
(٣) «الإحكام» (١٦/٦).
(٤) «ابن حزم» (٤٦٨).
(٥) «ابن حزم» (٤٧٦).
(٦) «ابن حزم» (٤٧٥)، وقد ناقشه العلامة أبو زهرة مناقشة جيدة في الموضع المذكور. وانظر: كلام ابن حزم نفسه في «الإحكام» (٦/٢ ـ ١٦)

لم يُجْمعوا عليه؛ لأنه لم يرَ حُجّةً بعد نصوص الكتاب والسنة إلا في الإجماع، ثم إنه يحرم التقليد بجميع صوره كما بيناه في الخاصة الخامسة، ومنها تقليد الصحابة أنفسهم(١).

وفي «المحلى» ما يفيد في تجلية رأي ابن حزم في حجية قول الصحابي: فقد رأيناه ينص على أنه «لا حجة في قول صاحب قد خالفه غيره منهم»(٢).

فإن قدَّرنا أن مفهوم هذه العبارة أن الصحابي إن لم يخالفه غيره فهو حجة، فإن هذا الفهم لا يتسق مع بعض ممارساته العملية، فهو في إحدى المسائل يورد أقوالاً لأبي بكر وعمر وعلي ق، ومع أنه صحَّح قول عمر ولم يورد مخالفًا له من الصحابة ﭫ إلا إنه ذهب إلى خلاف قول عمر ﭬ!!(٣).

وكأنه لا يحتج بأقوال الصحابة إلا حيث أجمعوا إجماعًا واضحًا ﭫ.

وابن حزم يذهب إلى أبعد من هذا، حيث يرى أن الصحابة لو اختلفوا على قولين جاز إحداث قول ثالث، وهذا عنده ليس إجماعًا منهم على تحريم القول بغير هذين القولين(٤).

ومن قبيل مبالغته في هذا الباب: رفضه ما يسمى بالمرفوع الحكْمِي، وهو قول الصحابي الذي له حكم الرفع إلى النبي ﷺ وإن لم يصرح الصحابي بذلك، كقوله: «من السنة كذا»، أو: «أُمِرْنا بكذا»، أو قوله فيما لا يقال بقياس، كالحدود والوعيد ونحو ذلك.. كل هذا لا يحتج به ابن حزم؛ لأنه ليس صريح النسبة إلى النبي ﷺ، ولأن هناك وقائع قالوا فيها مثل ذلك وثبت أنه من رأيهم.

وإيجاب ابن حزم التصريح بنسبة القول إلى النبي ﷺ هو ما جعل العلامة أبا زهرة يصفه بأنه «كان ظاهريًّا في روايته كما كان ظاهريًّا في فقهه»(٥)، فإنه لم

---

(١) وانظر في شرح موقف ابن حزم من فتوى الصحابي: «ابن حزم» (ص ٤٨٣) وما بعدها.
(٢) «المحلى» (٤٨٠/٧).
(٣) «المحلى» (١٥٨/١١).
(٤) انظر في تفصيل هذه المسألة ومناقشة ابن حزم فيها: «مناظرات في أصول الشريعة» (ص ٢٤٦) وما بعدها.
(٥) «ابن حزم» (٣٤٣).

يعتبر الكناية في الرواية.

وليس غرضنا هنا مناقشة ابن حزم في هذه القضايا، خاصة أن مخالفتها لعُمَد الأصول التي عليها جماهير أهل العلم ظاهرة بينة، وإن كنا نحيل في جميعها إلى المناقشات العلمية الرصينة التي زاولها العلامة أبو زهرة مع ابن حزم في دراسته القيمة عنه[1].

كما نحيل في مسألة القياس بخصوصها إلى الحوارات النفيسة التي صاغها ابن القيم في «أعلام الموقعين» مع النفاة والغلاة جميعًا[2]، و«مناظرات في أصول الشريعة» للدكتور عبد المجيد تركي، فقد أسهب في تناول هذا الباب أيما إسهاب[3].

وفي مناقشة ابن حزم في إبطاله التعليلَ بخاصة: نستحسن الطريقة الموجزة القاصدة التي سلكها الريسوني في «نظرية المقاصد عند الشاطبي»[4].

ومما أفاده الشيخ أبو زهرة مما يحسن ذكره هنا: أن ابن حزم والظاهرية عمومًا التزموا ترك القياس، ولم يضطروا إليه كما زعم بعض العلماء: من أنهم لم يستطيعوا التخلص من القياس، ولذلك ضمنوا ما أسموه الدليل شيئًا من القياس[5]، ويرد عليهم أبو زهرة بأن الدليل -كما شرحه قبلُ- لا يدخل في نطاقه شيء من القياس وليس في فروع الظاهرية ولا في «المحلى» بعد التتبع أي: اعتماد على الرأي إلا في باب واحد هو الاستصحاب الذي توسع فيه الظاهرية جداً[6].

وهذا الذي قرره الشيخ أبو زهرة يلفتنا إلى سمة من سمات الطريقة

---

(١) وذلك في الصفحات: (٤٢١-٤٨٥)، وقد تناول كل قضية منها على حدة.

(٢) وذلك شائع في الجزء الأول والثاني من الكتاب، على أن أكثر ما يتعلق بالظاهرية محصور في الجزء الأول (١٣٠-٣٣٩).

(٣) وذلك في الصفحات: (٣١٧-٤٦٣) أي: قرابة (١٥٠) صفحة.

(٤) انظر: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور أحمد الريسوني. الصفحات: (١٩٤-٢٠٦).

(٥) وممن رأيته قال بذلك: الشيخ محمد زاهد الكوثري، انظر: «مقدمة النبذ» لابن حزم (ص٣).

(٦) انظر: «ابن حزم» (٤٨٦)، وبهذا يخالف أبو زهرة هذا القول المشتهر، ونرى أن كلامه أقرب إلى الإنصاف وحجته وجيهة.

الحزمية، وهي اتساق الفكر وتوافق أركان المذهب بحيث تتعاضد أصوله ولا تتناقض أو تتنافر. وهذه الخصلة ملحوظة فيما سبق من خصائص، وسنشير إليها في الخاصة التالية باعتبارها مثالاً للوحدة الفكرية أو ما يحسن أن نسميه: «التناسج المنهجي».

وهذه الإفادة تتضمن الإجابة عن التساؤل الذي يضْطرنا إليه المقام اضطرارًا، وهو: إذا كان ابن حزم قد ضيق دائرة الاجتهاد بتركه «القياس» و«التعليل» و«المصالح المرسلة» و«الذرائع» و«الاستحسان» وغير ذلك، فماذا بقي مما يوسع به دائرة النظر ويكون مسرحًا للاجتهاد فيما يجدُّ من وقائع؟

والجواب -كما نبه إليه العلامة أبو زهرة في غير موضع- هو أن تَوَسُّع الظاهرية في الاستصحاب هو السبيل في ذلك، فهم يجعلونه دليلاً أصليًّا على عكس المذاهب السائدة التي تعده آخر أدلة الفتوى[١]، وهو في كثير من المواضع من أضعف الأدلة كما ذكر شيخ الإسلام[٢].

وابن حزم يستخرج الاستصحاب من النصوص الشرعية، فهو مأخوذ من النص، وقد فتح الاستصحاب للظاهرية البابَ للاجتهاد في مواضع كثيرة، ووسع الكثير من أساليب الاستنباط، وسدَّ الخلل الناشئ من اطِّراح أبواب الرأي الأخرى[٣]، وهذا يكشف لنا سِر نموّ الفقه الظاهري برغم بعده عن القياس والتعليل. على أن إسرافهم في الاستصحاب هو مما أُخِذ عليهم، ولذا عدَّ الإمام ابن القيم من أخطائهم: «تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل»، قال: «وليس عدم العلم علمًا بالعدم»[٤].

---

(١) ذكر الشيخ أبو زهرة أن الشوكاني نقل عن الخوارزمي أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى. «ابن حزم» (ص ٤٠٩)، وانظر ذلك في «إرشاد الفحول» (ص ٢٣٦).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٢).

(٣) توضيح ذلك وبيانه قد تكفل به العلامة أبو زهرة في كتابه الجليل: «ابن حزم..» (ص ٤٠٩ - ٤٢٠)، وإنما قصدنا هنا الإشارة فحسب.

(٤) «أعلام الموقعين» لابن القيم (١/٣٣٩).

[فائدة]:

ونرى أن نختم الكلام من موقف ابن حزم من الرأي المتمثل في الصور المذكورة -بالتنبيه على فائدة مهمة، وهي أن ابن حزم وإن أبطل الرأي، وذمه ذمًّا مطلقًا، وحمل عليه بلا هوادة- إلا إنه لم يمنع من قراءة كتب الرأي، بل ذكر أن فيها وجهًا من النفع، وهذا قد يبدو غريبًا من ابن حزم، إلا إن هذه الغرابة سرعان ما تزول حين نقرأ تعليله لذلك، حيث يقول:

«وإنما يجوز قراءة كتب الرأي على وجه أذكره لكم: وهو طلب ما أجمع عليه أئمة العلماء فيتَّبَع ويوقَف عنده؛ لأن اللَّه أمرنا في الآية التي تلونا بطاعة أولي الأمر منا، ولنعرف ما اختلف فيه العلماء فيعْرَض على كتاب اللَّه ﷻ وعلى حديث النبي، فلأي الأقوال شهد القرآن والسنة المأثورة عن رسول اللَّه ﷺ أخذنا به ونترك سائر ذلك إن كنا نؤمن باللَّه واليوم الآخر، فهو أعرف بنفسه. فعلى هذا الوجه يجب قراءة كتب الرأي لا على ما سواه»[1].

* * *

(١) «أنواع العلوم لابن حزم» رسالة صغيرة مطبوعة بذيل «زغل العلم» للذهبي طبعة دار الحرمين، والنص المذكور (ص٥٤).

[٣]

اشتراط اليقينية في الدليل واطّراح الظن

يقول شيخ الإسلام -في معرض الحديث عن الظن وما ورد في القرآن من ذلك-: «..وقد تنوعت طرق الناس في جواز هذا: فطائفة قالت: لا يُتَّبع قط إلا العلم ولا يعمل بالظن أصلاً، وقالوا: إن خبر الواحد يفيد العلم، وكذلك يقولون في الظواهر، بل يقولون: نقطع بخطأ من خالفنا، وننقض حكمه، كما يقول داود وأصحابه»(١).

وقد نقل الآمدي نحو ذلك، حيث ذكر أن الظاهرية ومن وافقهم ذهبوا إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم(٢).

والمستفاد من كلام الإمام ابن تيمية والآمدي: أن الظاهرية يوجبون في الدليل أن يكون قطعيًّا يقينيًّا، ولا يأخذون بالظن الراجح الذي عليه أكثر الفقهاء وأئمة الدين؛ إذ هو عندهم داخل في الظن الذي ورد ذمه في القرآن، وفي هذا يقول ابن حزم:

«ولا يحل الحكم بالظن أصلاً، لقول الله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم:٢٨]...»(٣)، ويعلل ذلك بقوله: «والشك والظن شيء واحد؛ لأن كليهما امتناع من اليقين، وإن كان الظن أميل إلى أحد الوجهين إلا إنه ليس يقينًا، وما لم يكن يقينًا فهو شك ولا يحل القطع به»(٤).

ولهذا شاع في ديوانه الفقهي: «المحلى» مثل هذه العبارات: «بيقين لا شك فيه»(٥)، «هذا هو الباطل المقطوع على بطلانه بلا شك»(٦)، «نحن على يقين

---

(١) «مجموعة الفتاوى» (١٣/١١٢).
(٢) «إحكام الأحكام» للآمدي (٤/١٨٢).
(٣) «مسائل من الأصول» ضمن المجموعة المنيرية (١/٩٨، ٩٩).
(٤) «النبذ» (٣٤).
(٥) «المحلى» (١/١٤٢).
(٦) المصدر السابق.

نقطع به»[1].

ومما نلاحظه هنا: أن فكرة اليقينية من آكد أركان المذهب الظاهري، بل هي مفتاح مذهبه، فقد ابتنى عليها أهم أسس المذهب التي منها:

- الأخذ بالظواهر: لأنها عندهم هي القَدْر المتيقن، وما وراء الظواهر من تأويلات هي عندهم ظنون.

- التوسع في الاستصحاب: وهو أيضًا عندهم يقين، وإن خالفهم غيرهم في ذلك[2].

- الحرص البالغ على البرهان باعتباره أساس اليقين كما وضحناه في الخاصة الثانية من الخصائص الإيجابية.

- قَصْر الإجماع المحتج به على عصر الصحابة؛ لأنه هو الذي يمكن القطع به لعدم إمكان ضبطه فيمن يليهم.

- اعتبار أن خبر الواحد يفيد العلم القطعي خلافًا للجمهور.

- رد القياس والتعليل وغير ذلك من صور الرأي؛ لأنها عندهم ظنون كما بينا في الخاصة السابقة.

وهذا الملحظ يستتبع ملحظًا آخر سبقت الإشارة إليه، وهو أن سريان فكرة اليقينية في جوانب الفكر الظاهري عند ابن حزم بهذه الصورة العميقة الواسعة هو مما يؤكد سمة «التناسج المنهجي» التي سبق أن أشرنا إليها، وهي تعني: التلاحم المتسق المنظم بين خيوط المنهج الواحد بحيث تأخذ صورة النسيج في اتساقه وتناسبه وتماسكه، فإن كل خيط من خيوط الفكر الظاهري يتركب مع غيره طولاً وعرضًا بحيث لا يوجد فيما بينها تنافر ذاتي، وإن حصل التنافر بين المذهب الظاهري والمذاهب الأخرى، بل التنافر بينه وبين الأصول الصحيحة - فإن ذلك لا ينقض ما بنيناه هنا؛ لأن التناسج الذي نعنيه يتعلق بالصورة المنهجية ولا يتصل بالمضمون الذي قد يكون صحيحًا أو فاسدًا[3].

---

(١) «المحلى» (٤/٥٨).

(٢) انظر كلام ابن حزم في تقرير أن الاستصحاب طريق يقيني في «الإحكام» (٥/٢) وما بعدها.

(٣) وهذا البيان متمم لما سبق بيانه في أواخر الخاصة السابقة، وقد أوردنا هناك مثالاً =

ولعل من المهم هنا أن نناقش -ولو بإيجاز- فكرة اليقينية عند ابن حزم، وإنما رأينا ضرورة المناقشة رغم أننا لم نفعل ذلك فيما يتعلق بالقياس وتوابعه -لأمرين:

- **أحدهما**: أن فكرة اليقينية -كما بيّنا- هي مفتاح مذهب الظاهرية، فنقضها يتضمن نقض ما انبنى عليها من أصول يدخل فيها إنكار القياس وغير ذلك أو على الأقل يعين على ذلك.

- **الثاني**: أن نقد الظاهرية في إنكارهم القياس وغيره من أنواع الرأي، وقولهم بالظاهر، وتحريمهم التقليد، وغير ذلك - قد شاع في كتب الأصوليين قديمًا وحديثًا في حين نلاحظ أن مسألة اليقينية على تغلغلها عند الظاهرية وغموضها في الوقت نفسه حتى وصفها الصنعاني بأنها مشكلة غاية الإشكال[1].

وقد وجدت لشيخ الإسلام بحثًا بديعًا في إبطال هذا الأصل الذي قام عليه مذهبهم، ونحن نبينه بإيجاز فيما يلي، حيث قد احتج عليهم رَحِمَهُ اللَّهُ من وجهين: أحدهما: يتعلق بالجانب السلبي ويتمثل في إبطال ما يدَّعونه من أن أصولهم يقينية قطعية، والآخر: إيجابي، والمراد به: إثبات ما هو الصواب وهو جواز العمل بالظن الراجح.

❊ الوجه الأول: في إبطال ما ادَّعوه من أن أصولهم قطعية:

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكر مذهب الظاهرية في أنه «لا يُتَّبَع إلا العلم ولا يعْمَل بالظن أصلاً...»[2]:

=

يضاف إلى المثال المذكور هنا، وهو أن الظاهرية حين منعوا القياس والرأي استعاضوا بالتوسع في الاستصحاب، ونضيف هنا مثالاً ثالثًا، وهو: أن الظاهرية حين حرموا التقليد وأوجبوا الاجتهاد لم يصطدموا بتعذر الاجتهاد على العامة، بل ذلك مدفوع عندهم بشيئين:

أحدهما: أن العامة يجتهدون في التماس العالم بالكتاب والسُّنة ثم يسألونه عن حكم الله ورسوله ﷺ لا عن رأيه هو، وأن نصيب كل إنسان من الاجتهاد هو ما قدر عليه.

الثاني: أنهم تخففوا في شروط الاجتهاد بحيث يسع كل أحد، على نحو يطول تفصيله.

راجع ما سبق في الخاصتين (٥، ٦) من هذا المبحث.

(١) انظر تعليقه على رسالة ابن حزم: «مسائل من الأصول». «المجموعة المنيرية» (١/٩٨).

(٢) انظر كلامه في صدر هذه الخاصة.

«وهؤلاء عمدتهم إنما هو ما يظنونه ظاهرًا، وأما الاستصحاب: فالاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة، وهم في كثير مما يحتجون به قد لا يكون ما احتجوا به ظاهر اللفظ، بل الظاهر خلافه»(١).

هنا يكشف شيخ الإسلام عن أن اليقين الذي ادعوه لا وجود له، وأنهم مضطرون إلى الظن في أهم مسلكين مما زعموا أنها مسالك قطعية، وهما: الأخذ بظواهر النصوص، والتوسع في الاستصحاب(٢).

وقد بيّن ﷺ أن حقيقة الأمر في هذين الأصلين أنهما ظنيان خلافًا لما زعموا:

أمّا الأصل الأول (وهو الظواهر): فإن الذي يظهر للنظر يختلف باختلاف الناظرين، فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لذاك، والعكس، وقد ترى أن هذا من مدلولات اللفظ الظاهرة فيما يراه غيرك من تأويلاته، ولهذا ذكر هنا أنهم كثيرًا ما يكون الظاهر خلاف ما استظهروه هم، فرجع الأمر إلى الظن الغالب، ولهذا قال: «يظنونه ظاهرًا».

وأمّا الأصل الثاني (وهو الاستصحاب): فإن الاستصحاب الذي كثيرًا ما يكون أضعف الأدلة كيف يكون مفيدًا لليقين في حين توصف أدلة أقوى منه بأنها ظنية؟! ولا شك أن دلالة الاستصحاب في الغالب ظنية غير يقينية؛ إذ عدم العلم بالدليل الناقل عن الأصل ليس معناه عدم وجوده، فقد يوجد الناقل ولا يعْلم كما ذكر ابن القيم في الرد على الظاهرية في تحميلهم الاستصحاب فوق ما يحتمل(٣)، ومجرد احتمال وجود دليل ناقلٍ لا نعلمه -يجعل حكم الاستصحاب ظنيًّا.

وأود هنا أن أضيف نقطة مكملة لاستدلاله:

وذلك أن الظاهرية حين يدَّعون أن «ظواهر النصوص والاستصحاب»

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٢).
(٢) وضحنا في خلال الخاصتين السابقتين مدى استحواذ هذين الأصلين على أعظم نصيب من أصول الفقه الظاهري.
(٣) «أعلام الموقعين» (١/٣٣٩).

يفيدان اليقين يذكرون ما يجدونه هم في ذوات أنفسهم لا في ذات النص، وهذا ليس موضع الخلاف، وإنما الكلام في ذات الدليل: هل هو يقيني بحيث يوجب العلم القطعي بنفسه كالحديث المتواتر مثلاً؟

ولو كان مجرد ما يجده الظاهري من اليقين الذاتي فيما يبنيه على الاستصحاب أو الظواهر دليلاً على قطعية الدليل نفسه لكان من حق الآخذ بالقياس أن يدعي أن القياس كثيرًا ما يكون قطعيًّا، إذ إن أصحاب القياس كثيرًا ما يجد الواحد منهم في نفسه يقينًا بالحكم الصادر عن القياس.

ولعل هذا يحل مَعْقِد الإشكال بين الظاهرية وغيرهم، وهو أنهم يحكمون بقطعية الدليل وظنيته بناءً على التصور الذاتي الوجداني، بينما الصحيح الذي بنى عليه شيخ الإسلام هنا هو أن الحكم بالقطعية والظنية ينبني على ذات الدليل نفسه: فإن كان يقبل الخطأ فهو ظني، وإن كان لا يحتمل الخطأ فهو قطعي، ولما كانت الظواهر تحتمل الخطأ فهي ظنية.

❋ **الوجه الثاني: أن العمل بالظن الراجح جائز:**

وسنرتب كلامه هنا بصورة تعين على تصوره، مع الاجتزاء بما هو أولى، لضيق المقام:

ومدار كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو في إثبات أن الظن الراجح داخل في العلم غير منافٍ له، ونجتزئ هنا بما هو أدلُّ على المقصود، ونجعله في نقاط مرتبة ليسهل تصوره وهي النقاط التالية:

١ - اعتقاد الرجحان بالدليل هو من العلم لا من الظن المذموم:

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «..كل ما أمر الله به فإنما أمر بالعلم، وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة، ويعمل بالراجح، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عنده، فهو أمر مقطوع به، وإن قَدَّر أن ترجيح هذا على هذا فيه شك عنده لم يعمل به... وإذا ظن الرجحان أيضًا فلابد أن يظنه بدليل يكون عنده أرجح من دليل الجانب الآخر، ورجحان هذا[1] غير معلوم، فلابد أن ينتهي

---

(١) الإشارة بـ«هذا» إلى الكلام القريب: «من دليل الجانب الآخر»، والمعنى: أن الرجحان غير =

الأمر إلى رجحان معلوم عنده، فيكون متبعًا لما علم أنه أرجح، وهذا اتباع للعلم لا للظن»[(١)].

٢- دلالة القرآن على اتباع الأرجح:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقب كلامه السابق: «[وهذا اتباع للعلم لا للظن][(٢)]، وهو اتباع الأحسن، كما قال: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]. وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨]. وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]. فإذا كان أحد الدليلين هو الأرجح فاتباعه هو الأحسن»[(٣)].

٣- دلالة السنة والعرف على الأخذ بالراجح:

وفي هذا يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنهم لا يعملون إلا بعلم بأن هذا أرجح من هذا، فيعتقدون الرجحان اعتقادًا عمليًّا، لكن لا يلزم إذا كان أرجح ألاَّ يكون المرجوح هو الثابت في نفس الأمر، وهذا كما ذكر النبي ﷺ حيث قال: «**ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بنحو مما أسمع**»[(٤)]، فإذا أتى أحد الخصمين بحجة: مثل بينة تشهد له ولم يأتِ الآخر بشاهد معها كان الحاكم عالمًا بأن حجة هذا أرجح، فما حكم إلا بعلم، لكن الآخر قد يكون له حجة لا يعلمها أو لا يحسن أن يبينها... فيكون هو المضيع لحقه حيث لم يبين حجته، والحاكم لم يحكم إلا بعلم وعدل، وضياع حق هذا من عجزه وتفريطه لا من الحاكم، وهكذا أدلة الأحكام»[(٥)].

= المعلوم هو الجانب الآخر، وأما الجانب الذي ذكره أولاً ـ وهو الذي عليه دليل أرجح ـ فهذا رجحانه معلوم.

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٤).

(٢) ما بين المعكوفين ورد في النص السابق، وإنما أعدته هنا ليحسن ابتداء الكلام.

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٤، ١١٥).

(٤) الحديث رواه البخاري (حديث رقم ٢٤٥٨) بأطرافه، ومسلم (حديث رقم ١٧١٣) عن أم سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا.

(٥) «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٥، ١١٦).

٤- العلم في اللغة يتناول القطعي والظني:

وهذا جواب يحكيه شيخ الإسلام عن أبي الخطاب وغيره، وهو: «أن العلم يتناول اليقين والاعتقاد الراجح، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]. وأن تخصيص لفظ العلم بالقطعيات اصطلاح المتكلمين، والتعبير هو باللغة لا بالاصطلاح الخاص»[١].

٥- بيان حقيقة الظن المذموم في القرآن:

أورد شيخ الإسلام في مطلع تقريره لهذا الأصل جملة من الآيات التي تحرم اتباع الظن وتوجب اتباع العلم، ثم ذكر عقبها حديث: «**ولعل بعضكم أن يكون ألحن**...» الذي أوردناه قبل قليل، وبين أن المسلمين جميعًا لا يخرجون -ولا تستغني أي طائفة- عن الظواهر والأخبار والأقيسة، فمن أنكر بعضها فلابد أن يأخذ ببعض، وفيها جميعًا يقع الظن، والقرآن قد ذم الظن»[٢].

وفي هذا إشارة إلى أن الظن الذي ذمه القرآن غير الظن الذي ورد في الحديث واتفق المسلمون على الأخذ به، فلابد من درء هذا التعارض الظاهري، وبيان أنه ليس تعارضًا حقيقيًّا.

وقد أزال رحمه الله هذا التعارض ببيان أن الظن الذي ذمه اللّه في القرآن هو الظن الذي ليس فيه راجح ولا مرجوح ولا قام دليل يرجح أحد طرفيه، وأما الظن الذي جاء في الحديث المذكور واستند إليه كافة الفقهاء فهو الظن الغالب الذي عليه دليل يقتضيه، ولهذا ذكر القرآن أنهم لا يتبعون إلا الظن؛ أي: ليس معهم علم قاطع ولا راجح، ولو كانوا عالمين بأنه ظن راجح لكانوا قد اتبعوا علمًا[٣]، فرجع الخطأ في فهم القرآن إلى تفسيره باصطلاح المتكلمين كما تبين في النقطة السابقة.

---

(١) «الاستقامة» لابن تيمية -تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم -الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) انظر كلامه على طوله في «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٠، ١١١).

(٣) انظر في بيان هذا المعنى: المصدر نفسه (١١٥، ١٢٠).

٦- بيان أن احتمالية المرجوح لا تقدح في حجية الراجح:

يقول شيخ الإسلام: «فإذا كان لابد من ترجيح أحد القولين وجب ترجيح هذا الذي عُلِمَ ثبوته على ما لا يُعْلَم ثبوته... ولكن قد يقال: إنه لا يقطع بثبوته.

وقد قلنا: فرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد:

أمَّا اعتقاد الرجحان فهو علم، والمجتهد ما عمل إلا بذلك العلم، وهو اعتقاد رجحان هذا على هذا.

وأمَّا رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن... وهذا الظن هو الراجح، ورجحانه معلوم، فحكم بما علمه من الظن الراجح ودليله الراجح[1]، وهذا معلوم له لا مظنون عنده»[2].

ونختم هذه التقريرات الجليلة بهذه الحقيقة البدهية، وهي: أن الالتزام والإلزام باتباع الدليل اليقيني في كل مسألة هو مغالطة عظيمة إذا رجعنا إلى واقع الأمر؛ لأن كثيرًا من المعلومات لا سبيل لها إلا الظن الغالب ودليلها القطعي مفقود أو متعسر، فكان طلب القطعية في ذلك داخلاً فيما لا يطاق، فضلاً عن كونه يعطل كثيرًا من العلوم لكون سبيلها هو الظن الراجح، ولا تكفي مجرد الدعوى في ذلك، فقد قدمنا في الجانب السلبي من مناقشة شيخ الإسلام للظاهرية أن أخص ما جعلوه يقينيًّا هو في حقيقته ظني وهو «الظاهر» و«الاستصحاب».

---

(١) يقصد بالظن الراجح: واقع الأمر الذي يغلب مطابقته للاعتقاد ويحتمل عدم مطابقته، وهو ما سماه: «رجحان الاعتقاد»، ويقصد بدليله الراجح: الدليل الذي رجحنا به الظن المذكور وهو ما سماه: «اعتقاد الرجحان»، والدليل الراجح هو الذي ينتج الظن الراجح.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١١٦/١٣، ١١٧)، وارجع إلى المسألة التي اختصرنا منها هذه الدلائل في «مجموع الفتاوى» (١١٠/١٣) وما بعدها، و«الاستقامة» (٥٤/١) وما حولها، وفي الموضعين بحث آخر جليل في بيان أن الفقه ليس أكثره ظنيات كما يدعيه المتكلمون، وهو بحث جليل متصل ببحثنا هذا، وفيه منافع عظيمة.

وممن انتقد موقف الظاهرية في نفي العمل بالظن: الإمام الصنعاني في تعليقه على رسالة: «مسائل من الأصول» لابن حزم -المجموعة المنيرية (٩٨/١، ٩٩)، وقد أجاد في نقده، غير أنه -على أهميته- غير شافٍ، إذ لم يأت إلا على القليل مما قرره شيخ الإسلام الذي جاء كلامه جامعًا مستوعبًا، ولذا استغنينا به عما سواه.

[٤]
موقف ابن حزم من المنطق

من الأمور التي لم أجد لها مساغًا ولم أرَها ملائمة لشخصية ابن حزم ولا منهجه الذي ارتضاه لنفسه: احتفاؤه البالغ بالمنطق اليوناني، مع ما عرفناه عنه من اعتداد بالغ بالأصلين العظيمين: الكتاب والسُّنة، وغيرة عظيمة على حقائق الإسلام وقواعد الشريعة، وما طُبِعَ عليه من ذكاء مفرط وبصر نافذ أنتجا ذلك المنهج المتكامل الذي أبنًا عنه بعض البيان في بحثنا هذا، وهو المنهج الذي يُعَدُّ مِن مبتكرات ابن حزم -هذا كله يجعل عَجَبنا يتنامى من ابن حزم: كيف انطلى على عقله الفذ وبصيرته الحية ما في المنطق من عوارٍ بادٍ؟! وكيف غاب عنه أن القرآن قد دل على ما هو أهدى منه سبيلاً وأقوم قيلاً مع أنه يستدل بالقرآن على وجوب استعمال دلائل العقل والحواس؟!.

وإذا كان من المتصور والمتوقَّع سقوط الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في أسر المنطق بحكم ما اصطبغ به من علوم الفلسفة والكلام وقلة زاده من علوم الكتاب والسُّنة -فإن انزلاق ابن حزم فيه شيء بعيد عن التصور: أمَّا من جهة الطبع والميل النفسي فلا المنطق ولا الفلسفة من العلوم التي تلائم ابن حزم؛ حيث عرفناه لا يخطو على هدى غيره، وإنما يختبر الطريق بنفسه، فكيف استسلم -أو كاد- لهذا النتاج العقلي اليوناني، وأمَّا من جهة البصيرة الناقدة التي يتسم بها ابن حزم، فقد كان المأمول أن ينكشف لبصيرته ما في المنطق والفلسفة من قصور وفساد، وأمَّا من جهة المشرب والتوجه، فقد أَلِفْناه مُعَظِّمًا للشريعة حريصًا على الاتباع، فإذا كان المنطق -وكذلك الفلسفة- نتاجًا بشريًّا محضًا فينبغي أن يوزن على ميزان الشريعة حتى يعلم: أحقٌّ أم باطل.

وقد كان للمنطق والفلسفة أثر غير حميد في ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ؛ إذ كانا وراء جنوحه عن منهج السلف في الصفات وغيرها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية

بعد أن بين غلطه في ذلك وموافقته للجهمية في نفي الصفات: «وغلطه في ذلك بسبب أنه أخذ أشياء من أقوال الفلاسفة والمعتزلة عن بعض شيوخه، ولم يتفق له من يبين له خطأهم، ونقل المنطق بالإسناد عن مَتَّى الترجمان»[(١)].

وقد تألَّم الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ لما تألمنا له من احتفاء ابن حزم بالمنطق، حيث يقول: «ولقد وقفت على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدمه على العلوم، فتألمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحِّرٌ في النقل، عديم النظير»[(٢)].

ولقد كان كلٌّ من ابن تيمية والشاطبي أهدى سبيلاً من ابن حزم في التعامل مع المنطق، فقد نأيا عنه بقوة، وتحامياه في كل ما كتباه في الأصول وغير الأصول، وهكذا يكون الغزالي وابن حزم في طرف وابن تيمية والشاطبي في طرف آخر، وإن كان الغزالي أشدَّ ولوعًا بالمنطق من ابن حزم، وابنُ تيمية أعظمَ نُفْرَةً عن المنطق من الشاطبي، حتى انتقده بقوة، وكتب اللّه على يديه حلَّ مَعَاقدِهِ وهَدْم مَعَاقِلِه، وذلك في كتابه الفذّ: «الرد على المنطقيين»[(٣)].

والحق أن من سبر شخصية ابن حزم وخبر منهجه يجد أن انقياده للمنطق لم يكن تقليدًا محضًا، وإنما كان لقوة تعظيمه للبرهان، فلما ظن أن المنطق آلة البرهان اتبعه على هذا الظن، ومع هذا فيبدو أن ابن حزم لم يسلِّم للمنطق تمامًا، وإنما انتقده وخالفه، ولعل هذا ما يفسر قول أبي مروان بن حيان: «وله كتب كثيرة لم يخلُ فيها من غلط، لجراءته في التسور على الفنون، لاسيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زلَّ هنالك، وضلَّ في سلوك المسالك، وخالف أرسطاليس واضع الفن مخالفة مَنْ لم يفهم غرضه ولا ارتاض»[(٤)]. فقد جعل غلطه في المنطق من جنس غلطه في العلوم الأخرى، وجعل السبب في ذلك

(١) «منهاج السنة النبوية» لابن تيمية (٢/٥٨٤).
(٢) «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨/١٨٦).
(٣) وسيأتي بيان موقف كل من الغزالي وابن تيمية والشاطبي بأكثر من هذا في المباحث الخاصة بهم، وإنما قصدنا هنا الموازنة بينهم وبين ابن حزم في موقفهم من المنطق.
(٤) أورد الذهبي هذا النص في «السير» (١٨/٢٠٠).

هو تسوُّره على العلوم، فدل هذا على أنه نظر في المنطق نظرًا مستقلاً، وأخذ منه وترك، وأن هذه المخالفة إن رآها بعضهم «مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض» فإننا نغلِّب أنها مخالفة العامد، المعتدِّ بنفسه، الحرِّ في بحثه، المستقل في منهجه، فهذا شأنه في كل ما خاض فيه سواء أصاب أم أخطأ، ويقوِّي ما ذهبنا إليه ما ذكره أبو القاسم بن صاعد من أن ابن حزم «عني بعلم المنطق، وبرع فيه، ثم أعرض عنه»(١)، وهذا الإعراض دليل على رفضه له وأنه لم يجد فيه آلة البرهان وطريق اليقين، ولا شك أن هذا الاستنتاج وإن كان لا يعفي ابن حزم من المؤاخذة إلا إنه يخفف حدة اللوم الموجه إليه، ويبرز المفارقة بينه وبين الغزالي في هذا السبيل.

وفيما يتعلق بالأصول -وهي أهم ما يعنينا هنا- نلاحظ أن أثر المنطق والفلسفة ضعيف أو معدوم، ومما يؤكد ذلك أمور:

أحدها: أن أحدًا من الذين انتقدوا ابن حزم في عنايته بالمنطق لم يصفوا بذلك كتبه في أصول الفقه، وإنما وصفوا بذلك كتبه في الاعتقاد.

والثاني: أن ابن حزم قد وضع مقدمة منطقية لكتاب «الفِصَل في المِلَلِ والأهواء والنِّحَلِ»، ولم يفعل ذلك في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام».

والثالث: أن «الإحكام» متأخر عن «الفِصَل»، وعن كتب أخرى كثيرة لابن حزم(٢)، وهو ما يجعلنا نغلِّب أن يكون قد كتب «الإحكام» بعد أن أعرض عن المنطق، وقد ذكرنا قبل قليل كلمة ابن صاعد في أن ابن حزم أعرض عن المنطق بعد أن برع فيه.

* * *

---

(١) «السير» للذهبي (١٨٨/١٨).

(٢) مثل كتاب «التقريب لحد المنطق»، وكتاب «الإيصال لفهم كتاب الخصال»، وكتاب «الأخلاق والسير»، وغير ذلك مما أحال إليه ابن حزم في الإحكام.

الفصل الثاني

الأئمة

الجويني والغزالي وابن عبد السلام
وآثارهم التجديدية في علم الأصول

المبحث الأول
الإمام الجويني
وآثاره النقدية والتجديدية

المجدد:

لا يختلف علماء السِّير في أن إمام الحرمين أبا المعالي عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حَيوية الجويني هو «البحر، الحبر، المدقق، المحقق، النَّظار، الأصولي، المتكلم، البليغ، الفصيح، الأديب، العلم الفرد، زينة المحققين»(١).

هذا نعت الرجل عمومًا، وحين قصدنا إلى مقصودنا منه في بحثنا - أعني علم الأصول - ألفينا هذا الوصف من أجلى ما يكون، فهو محقق أصولي مدقق متفرد في نظره، وكتابه «البرهان في أصول الفقه» خير شاهد على ذلك، فقد نسج فيه على غير منوال سابق، يقول السبكي:

«اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب، لم يقتدِ فيه بأحد، وأنا أُسمِّيه لغز الأمة، لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لم يخلِ مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها»(٢).

ورغم أن الجويني قد حشا برهانه بالآراء الكلامية التي نراها من أكبر أسباب تعويق الدراسة الأصولية - إلا أن الكتاب قد تضمن ومضات تجديدية ظاهرة وإضاءات يسْتَهدَى بها في تشييد الدعائم الصحيحة للمنهج الراشد الذي نَصْبُو إليه في علم الأصول.

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» لتاج الدين السبكي تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، الطبعة الثانية للكتاب (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م) - دار هجر (٥/١٦٥).
(٢) «المصدر نفسه» (٥/١٩٢).

ولد الجويني سَنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي سنة ثمانٍ وسبعين وأربعمائة.

❊ التجديد:

واضح أن الإمام الجويني قد توفرت في بحوثه الأصولية ملكة أصولية قوية، وأنه وإن خولف في بعض ما يذهب إليه من آراء وفي بعض المسالك المنهجية عنده -إلا أنه كان من قلة من الأصوليين الذين مارسوا علم الأصول ممارسة اجتهادية حرة هي الأشبه والأليق بعلم الأصول، بل إنني لا أكون مجازفًا إذ أقرر أن مثل هذه الممارسة هي وإن لم تكن أمثل النماذج إلا أنها إحدى أمثلة قليلة جداً من بين الركام الهائل من التراث الأصولي هي التي يصح نسبتها إلى الدراسة الأصولية الحقة، فالواقع أننا في هذا الباب بإزاء طائفة معدودة من أمثلة الدراسة الأصولية التي توشك أن تنفرد بأحقية الوجود دون غيرها في ساحة البحث الأصولي.

ولما كان من المتفق عليه أنه ما كل جديد حميد، فسنذكر في ضمن ما اختص به إمام الحرمين من الخصائص التي تنهض بعلم الأصول بعضَ الخصائص التي نناقشه فيها، وسنوردها في سياق واحد، بخلاف ما صنعنا مع ابن حزم، لقصر الكلام عن أبي المعالي(١)، إذ البون بينه وبين ابن حزم كبير، فإن ابن حزم أجل أثرًا وأعظم خطرًا(٢).

وأهم خصائص الإمام الجويني:

١ - وضع مدخل تعريفي لعلم الأصول:

- أسس الإمام الجويني في كتابه البرهان مبدأً جديدًا تبعه فيه من جاء بعده من علماء الأصول، وذلك هو وضعه في مقدمة الكتاب مدخلاً تعريفيًّا يبين حقيقة العلم ومصادره وأهدافه ونحو ذلك مما يمهد الدارس للولوج إلى

---

(١) ومن أسباب دمجنا للنوعين معًا: أن بعض الخصائص قد يكون نافعًا من وجه، وغير نافع من وجه آخر كما تجده في الخاصة الأولى.

(٢) ولهذا أفضنا في الكلام عن ابن حزم، إذ هو في نظرنا واحد من ثلاثة أو أربعة نرى أنهم أئمة التجديد في علم أصول الفقه على الإطلاق.

مباحث العلم على هدى وبصيرة[١].

وقد قرر أبو المعالي هذا المبدأ في صدر كتابه، حيث قال:

«حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم: أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وفنّه وحدِّه إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجُمْلي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه»[٢].

ونحن وإن كنا نستحسن هذا المبدأ باعتباره قالبًا منهجيًا صحيحًا إلا إننا لا نقره على ما صبه في هذا القالب من مادة كلامية هي أبعد ما يكون عن روح العلم.

٢- الحرية في البحث :

تناول الإمام الجويني ما يعرض له من الآراء والمذاهب تناولاً بحثيًا حرًّا غير متقيد برأي سابق أو وجهة نظر مبدئية، ولم يدع نفسه نهبًا للأفكار الراسخة والآراء المتداولة في مذهبه، وذلك بتحليله لتلك الآراء واحدًا وراء الآخر في موضوعية ونزاهة، ثم محاولة الخلوص إلى رأي سديد من خلالها وذلك على حسب ما ينتهي به بحثه.

وهذا المنهج النقدي الاجتهادي الحر هو المنهج العملي السديد، أعني: عدم الخضوع للمسلَّمات الموروثة، وكون النتيجة متأخرة عن البحث وليست سابقة عليه، وهذا على خلاف ما فشا في كتب الأصوليين من جعل الأدلة والمناقشات مجرد دعم ودفاع عن مذهب سابق، فلا تكاد تشم رائحة البحث والنظر، إنما تشعر أن المصنف قد جاء بفكر مُعَدٍّ سلفًا بمقدماته ونتائجه، ولعل هذا -بل هو بالفعل- أهم ما يميز طريقة الإمام الجويني، ولذا نعده أهم سمة من سمات منهجه، وهو ما ظهرت آثاره جلية في مخالفته لإمامه

(١) انظر: «الفكر الأصولي» للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان - دار الشروق بجدة (ص٢٩٩).
(٢) «البرهان» تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، ط دار الوفاء بالمنصورة - الطبعة الرابعة (٧٧/١).

الأشعري وللإمام الشافعي وللإمام الباقلاني، وهو شيء غير متوقع أو منتظر من رجل أشعري في الكلام شافعي في الفقه، يقول السبكي: «والإمام لا يتقيد بالأشعري ولا بالشافعي، لاسيما في البرهان، وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده»(١).

ومخالفته لأئمة مذهبه أمر شائع في البرهان لا يعوزه المثال، وإن كنا نشير إلى مواطن هي أظهر من غيرها:

- فهو يعقب على رأي الأشعري في مسألة القدرة ومقارنتها للمقدور بقوله: «ومذهب أبي الحسن يختبط عندي في هذه المسألة»(٢).

- ويعلق على موقف القاضي الباقلاني في مسألة «الأمر هل يقتضي الفور أم التراخي؟» بقوله: «وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق»(٣).

- وفي مسألة «السنة هل تنسخ القرآن» يخالف رأي الشافعي في منع ذلك، ويقرر أن هذا غير ممتنع(٤).

وهذا كله يفسر عدم قيام الأصوليين على كتاب البرهان بما يناسب ثقله العلمي، وهو ما يفسره الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان بأن سببه ما فيه من حرية في الرأي، والنقد لآراء السابقين، الأمر الذي ينفر منه المتأخرون لتحكُّم عقيدة التقليد في نفوسهم، ويستشهد على ذلك بكلام للتاج السبكي يؤيد هذا الرأي(٥).

٣- العمق في البحث وتتبع جذور المسائل:

درج الجويني في «البرهان» على بيان منشأ المسائل أو الأبواب، ولماذا صاغها الأصوليون، وكيف عالجوها، ومدى جدواها في هذا الفن، وهذا مسلك فريد نراه من آكد الأدلة على تعمقه في البحث ودقة نظره، وإن كان

(١) «طبقات الشافعية» (١٩٢/٥).
(٢) انظر: مناقشته للأشعري في «البرهان» (١٩٥/١).
(٣) انظر في ذلك: «البرهان» (١٧١/١).
(٤) «البرهان» (٨٥١/٢).
(٥) «الفكر الأصولي» (٣١٧، ٣١٨)، وانظر كلام السبكي المشار إليه، في «طبقات الشافعية» (١٩٢/٥).

هناك مسالك أخرى تؤكد هذا الوصف مما يظهر جليًّا لكل من طالع «البرهان» وغاص في مباحثه.

ومن أمثلة ذلك قوله في صدر الكلام في اللغات:

«وأمَّا الألفاظ فلابد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشروع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فنًّا مجموعًا يُنْتَحَىٰ ويُقْصَد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظانَّ الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع. وهذا كالكلام في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها»(١).

وهذا نص جليل يكشف عن فلسفة الأصوليين الأولين فيما صاغوه من مباحث تتصل بالجانب اللغوي، فهو يبين المفارقة بين منحى الأصوليين ومنحى أهل اللغة في تناول الألفاظ وأن ما شحنت به كتب الأصوليين من مباحث لغوية هي شطر البحث الأصولي كما يرى الآمدي(٢) - مختلفة في المادة والوظيفة والغاية عما تضمنته كتب اللغة، وقصده من ذلك بيان أن الأصوليين في هذه المباحث الخالصة لم يتكئوا على التراث العملي اللغوي وإنما قدموا مادة أصيلة تصب في بيان مقصود الشرع مما أغفله أهل اللسان كما أشار الآمدي.

وكثيرًا ما أداه هذا التعمق في المادة الأصولية وما يسْتَهدف منها إلى بيان رأيه فيما يحتاج إليه وما لا يحتاج إليه في علم الأصول، ورغم أن آراءه هذه عرضة للقبول والرَّد إلا أن هذا يفيدنا شيئًا هو من مقاصد هذه الدراسة، وهو

---

(١) «البرهان» (١/١٣٠).

(٢) وقد ذكر الآمدي ذلك قبل النص السابق مباشرة، حيث قرر أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني «البرهان» (١/١٣٠).

أن خطة الدراسة الأصولية ومادتها لا تعلو على المراجعة والتصحيح إن وجد السبيل الراشد لذلك، بل هذا النص الجليل الذي أوردناه هنا من كلام الجويني هو في ذاته مرجع لنا في تصحيح مسلك أصولي جرى عليه المتأخرون، حيث شحنوا كتبهم بمباحث لغوية هي من صميم عمل علماء اللغة والنحو مما لا يخدم غرض الأصولي الذي نبّه عليه الجويني. وسنفصل الكلام في بيان هذه المآخذ في موضعه من البحث(١)، وإنما قصدنا هنا مجرد المثال.

٤ - حسن التقسيم وجودة التناول:

جرت عادة الإمام الجويني أن يستفتح كل باب أو مبحث بذكر ما يعين على تصوره: كأن يبين سبب إنشاء الأصوليين لهذا الباب كما بيناه في الخاصة السابقة، أو يذكر تعريفه ومراتبه كما فعل ذلك في مطلع الكتاب الأول: «القول في البيان»(٢)، أو يورد مسائل من الباب يرى أنها أولى بالتصدير كما صنع في كتاب «الإجماع»، فقد استفتحه بثلاث مسائل رأى تقديمها قبل الخوض في ترتيب الكتاب وهي في تصور وقوع الإجماع، وفي كونه حجة، وفي المسالك الدالة على كونه حجة(٣).

ومن مظاهر هذه الخاصة: أنّه يتناول كل باب أو مسألة تناولاً يناسب طبيعته الخاصة، دون أن يلتزم بمنحى واحد في معالجة المادة الأصولية كما هو الغالب على كتب الأصول.

وهذا المسلك من شأنه أن يضفي على بحوثه قدرًا من المرونة، وهو أيضًا من المظاهر التي تؤكد حريته في النظر واستقلاله في البحث، بحيث لا يتقيد بقوالب ثابتة يصب فيها مادته الأصولية، فضلاً عن أن هذا من شأنه أن يدفع عن القارئ السآمة والملل.

***

(١) وذلك في خلال الفصل الثاني من الباب الثالث.
(٢) انظر: «البرهان» (١/١٢٤).
(٣) انظر: «البرهان» (١/٤٣١).

المبحث الثاني
الإمام الغزالي
وآثاره النقدية والتجديدية

❊ المجدد:

الإمام أبو حامد الغزالي هو من أعلام المسلمين الكبار الذين لهم نفوذ كبير وأثر مبسوط على طوائف لا تحصى من أهل الإسلام على اختلاف المنابع والمسارب، وهذا أمر لا يحتاج إلى تقرير.

وقد ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي بطوس من إقليم خُراسان عام خمسين وأربعمائة، وتوفي عام خمسة وخمسمائة عن خمسة وخمسين عامًا، وقد كان الإمام الجويني من أكبر شيوخه(١) ولذا جمعناهما في مبحث واحد.

من المتحقِّق أن الإمام الغزالي ذو مشرب خاص وطريقة متميزة في بحوثه ودراساته العلمية، على كثرة العلوم التي تخصص فيها، وتنوع المسالك التي طرقها. وفيما يتعلق بالأصول فإننا نجد آثار هذا التميز والتفرد واضحة، فإن عقله المتفتح وطبيعته الميالة إلى التجديد قد فرضا عليه نفسهما، فوجدناه يتناول الأصول تناولاً مختلفًا عن أكثر علماء الأصول من أهل عصره. وليس معنى ذلك أن كل ما قدمه من جديد مُسَلَّم له، ولكننا نذكره جميعه لأن هذا من شروط البحث، ثم نبين ضعف الضعيف منه وننتقده بحسب الوسع، والله المستعان.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر في تفصيل سيرة الغزالي: «الإمام الغزالي في الميزان السلفي» لعبد السلام بن محمد بن عبد الكريم - طبعة دار الفتوح - الطبعة الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م) (ص ١٥ - ٣٠).

*** التجديد:**

وهذه أهم ملامح التجديد في تراث الإمام الغزالي الأصولي، وخاصة كتابه: «المستصفى»:

(١) ابتكار ترتيب بديع لمادة علم الأصول:

ابتكر الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» ترتيبًا بديعًا لمواد أصول الفقه لم يسبق إليه[١] استطاع من خلاله أن يجمع أشتات هذا العلم ومسائله المتشعبة وبحوثه المتشابكة في وحدات قليلة على نحو معقول ومنطقي، وبصورة تعين الدارسين على تفهم مسائله وتيسر لهم سبله، وهو ترتيب حسن لم يسبق إليه الغزالي.

- وقد شرح هذا الترتيب في مطلع «المستصفى»[٢]، وقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ يقدر قيمة ما ابتكره في هذا الباب، حيث يقول: «وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه»[٣].

وقد كان لهذا الترتيب تأثير كبير فيمن جاء بعده، حتى قلَّ في الأصوليين بعده من يحيد عنه[٤] أو يضيف إليه، باستثناء الآمدي في الإحكام الذي أدخل بعض التعديل في ترتيب معالجة مادة أصول الفقه، مما كان له بعض التأثير في الكتابات المتأخرة والمعاصرة، وإن بقي التأثير الغالب لمخطط الغزالي الذي يمثل نقطة الاستقرار لكل من المضمون والترتيب في أصول الفقه[٥].

---

(١) «التنظير» (ص ٤٤)، وقد أعظم المؤلف الثناء على ترتيب الغزالي.

(٢) انظر: «المستصفى من علم الأصول» باعتناء الدكتور محمد يوسف نجم، ط: دار صادر - الطبعة الأولى (١٩٩٥ - جا ص ١٢-١٤).

(٣) «المستصفى» (٨/١).

(٤) «الفكر الأصولي» (٣٢٨ ، ٣٢٩).

(٥) «التنظير الفقهي» للدكتور جمال الدين عطية - الطبعة الأولى - (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م) طبع بمطبعة المدينة (ص ٤٧) باختصار.

(٢) تنقية علم الأصول مما لا يخدم غاية العلم:

عمل الإمام الغزالي على تنقية علم الأصول من المباحث التي لا تجدي ولا تفيد في بلوغ الغاية من علم الأصول، بل قد تعوق عنها.

مثل ذلك: مسألة هل كان ﷺ قبل مبعثه متعبدًا بشرع أحد من الأنبياء، ومسألة مبدأ اللغات.

وقد انتهى فيهما إلى أن البحث فيهما رجم بالظن فيما لا يتعلق به واقع عملي ولا تدفع إلى بحثه حاجة، وأن الخوض فيه فضول(١).

(٣) السلامة واليسر في التعبير الأصولي:

وهذا عمل عظيم ومطلب ضروري، لاسيما في علم أصول الفقه، وخاصة أن أكثر كتب الأصول قد بدت وكأن مصنفيها يتفننون في تعقيدها وتعسيرها عن عمد، أو كأن هذه الصعوبة جزء ضروري من جسم الأصول لا انفكاك له عنها. وقد أدى هذا الصنيع إلى صدود كثير من الطلاب عن علم الأصول، فرحم الله الإمام الغزالي بما مهد له من النفع والتيسير على الخلق.

(٤) حسن التناول والإعراض عن التكلف والتعقيد:

التكلف في اللفظ والتعقيد في المعنى والتطويل بغير طائل هي من الصفات التي غلبت على كتب الأصول، وقَلَّ -بل ندر- أن نجد كتابًا في الأصول نحا هذا النحو في تيسير الأمور، ووضعها في موضعها، دون مغالاة في اصطناع أهمية وَهْمِيَّة، والخروج بالبحث عن نطاقه إلى مسائل شكلية، وتفريعات لفظية، وقضايا لا تفيد الأصولي شيئًا، والغزالي كان أحسن حالاً من أكثر الأصوليين، وحسبه أنه سنَّ سنة حسنة في واقع مجافٍ تمامًا لهذا النهج الذي نهجه.

وينبغي أن يكون واضحًا أن هذه السهولة في التناول ووضع الأمور في حجمها الطبيعي لا تنافي الدقة في النظر، والسلامة في التحقيق والفحص كما

---

(١) «الفكر الأصولي» (٣٣٦، ٣٣٧)، و«التنظير الفقهي» (٤٤، ٤٥)، وانظر: «المستصفى» (٢٤٥/١، ٢٧٠).

قد يتوهَّم، وقد قيل: إن طول المقدمات يؤذن بسقم النتائج، وكم رأينا في كتب أصولية من إغراق في المقدمات، وإفراط في المحترزات، وإهالة للإشكالات، وبسط للاعتراضات جعلت كتب الأصول في أحيان كثيرة أشبه بالألغاز، ثم لا تجد نفسك قد حصَّلت حاصلاً أو نلت طائلاً. والملمح التالي يؤكد -على الأقل في حق الغزالي- عدم التنافي بين جانبي التيسير والإتقان، فكم رأينا في بحوثه الناصعة من آيات النظر السديد والتحقيق الرشيد ما لم نجده في أكثر الكتب المغلقة ذات العبارات الفخمة والمباحث المتكلفة المعقدة.

(٥) الدقة المنهجية:

يتسم الغزالي في «المستصفى» بالدقة والتحديد فيما يتناوله من مسائل الأصول، تتبع أصول المسائل وأولياتها قبل الخوض فيها، دون اغترار بشيوعها أو غلبتها، ثم تحرير محل النزاع وموضع الخلاف، والتثبت من كون الخلاف لفظيًّا فيهمل أو حقيقيًّا فيقبل.

وهذا يوقفنا على مبدأ عظيم في البحث العلمي عامة والأصولي خاصة؛ لأن كثيرًا من مشكلات الأصول تأخذ حجمًا أكبر مما تستحقه، وتوسع دائرتها كثيرًا على حين يكون موضع الخلاف أو الإشكال ضيقًا جدًّا لا يحتاج إلى كل هذا الوقت والجهد والورق. كذلك يكثر أن يكون الخلاف لفظيًّا لا تأثير له في الحكم، فالأولى حينئذ أن يطرح توفيرًا لهذه الطاقات.

وقد يذهب به البحث في المقدمات والأوليات إلى حد تتبع أسباب الخلاف في المسألة، وهذا بلا شك يعين كثيرًا على تحديد طبيعة الخلاف ثم الترجيح فيه.

(٦) الدعوة إلى تنقية الأصول من المواد الدخيلة:

من الجوانب الجديدة التي طرقها الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: محاولته تصفية علم أصول الفقه من المسائل الكلامية وغيرها مما يزحَم الأصول ولا ينفع الأصولي، كاللغة والنحو وعلم الفقه. وقد أرجع ذلك -بما يدل على ذكاء ونبوغ- إلى غلبة الصنعة على طوائف من الأصوليين لهم اشتغال بغير الأصول، فبعض متكلمي

الأصوليين خلط الكلام بالأصول لغلبة الكلام على طبائعهم، وكذلك فعل بعض أهل النحو واللغة من الأصوليين، وكذلك الحال في فقهاء الأصوليين، وهكذا انتهى الأمر إلى أن وجدنا مباحث في كتب الأصول من تلك العلوم وغيرها قد أضرَّت بالعلم ضررًا كبيرًا كما سأبينه في حينه إن شاء الله(١).

ومن الغريب اللافت للنظر هنا: أن الغزالي رغم تيقظه لهذا المأخذ وتنبيهه عليه، إلا أنه لم يكن قويًّا في النزوع عنه والاحتراز منه، ولم يتخذ خطوة واضحة في التحذير منه ولعل تفسير ذلك هو غلبة الواقع عليه واشتهار هذا الأمر في كتب الأصول كما صرح هو نفسه(٢).

ومع ذلك فثمة وجه آخر أرى أنه أوجه من سابقه، وهو ما عرف عن الغزالي من طبيعة هادئة غير ميالة إلى الصراع والثورة وإثارة الناس عليه(٣)، كما أنه -وإن كان في هذا الباب ذا نظرة تجديدية نقدية- إلا إنه لم يكن ممن يتصدون لنشر آرائهم والتمكين لها بقوة ودأب كشأن رجل كابن حزم أو ابن تيمية اللذَين جاهدا بقوة في سبيل نشر آرائهم والصدع بما يريان أنه الحق.

وقد يضاف إلى هذين السببين ما عرف عن الغزالي من انصراف شبه تام إلى البحث عن الطريق إلى المعرفة والسعادة، والذي حصره في أربعة: المتكلمين والصوفية والفلاسفة والباطنية ثم اختياره طريق التصوف وقيامه بالدعوة إليه والتمكين له.

ولعل هذا كله قد أضعف من عنايته بجوانب أخرى - ومنها علم الأصول - عناية تناسبه، ولكنه مع كل هذا قد قدم جديدًا يحسب له، بتنبيه على هذا

(١) انظر: الباب الثالث - الفصل الثاني في الحديث عن المصادر التي استمد منها علم الأصول.

(٢) ومما يؤكد هذا الرأي تصريح الغزالي نفسه عقب بيانه لهذا الخلل في مؤلفات الأصوليين بأنه لم يشأ أن يخالف الشائع المألوف لنفرة النفوس من ذلك فهو يقول: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن هذا المجموع عن شيء منه (هكذا) لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، ولكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم..» «المستصفى» (جـ١ ص١٥).

(٣) انظر: «الغزالي والتصوف الإسلامي» (ص ١٢٩ - ١٣١)، «الحقيقة في النظر الغزالي» للدكتور سليمان دنيا.

الخطأ، وإن لم تجد هذه الدعوة صدًى من الأصوليين، ولعل من أكبر أسباب ذلك أن صاحبها نفسه لم يقم عليها ويرْعَها، ولم يسعه تطبيقها عمليًّا.

(٧) إدخال المنطق في علم الأصول:

مما يثير العجب أن الغزالي لم يقف عند حد التمكين للخلط بين الأصول والمواد الدخيلة كما بينا في الخاصة السابقة، ولم يقتصر على مجرد متابعة الأصوليين على ما شاع بينهم مع اقتصاده في ذلك، وإنما زاد على ذلك بأن قام بدور ريادي وخطوة غير مسبوقة -على الأقل بمثل تلك القوة- في إدخال المنطق في علم الأصول، بل وفي غيرها من العلوم. وهو بذلك قد فتح بابًا من الشر عظيمًا، وعسى الله أن يغفر له هذا الصنيع، فقد أضاف إلى الأصول عبئًا جديدًا وثقلاً على ثقل. فكيف يسع علمًا واحدًا أن يحتوي كل هذه الأشتات من العلوم الأخرى كاللغة، والنحو، والكلام، والحديث، وعلوم القرآن، وأخيرًا المنطق ثم يستطيع بعد ذلك أن يؤدي وظيفته الأصلية على نحوٍ لائق؟! وكيف لا يتفرق الذهن ويتشتت الجهد ولا يبقى للأصول الأصيلة إلا القليل من ذلك؟!، والغزالي -عفا الله عنه- قد رسخ لذلك ووطد له توطيدًا غير مقبول من إمام مثله، بل هو مناقض لما أوردناه في الملمح السادس هنا من بيان الخطأ في خلط الأصول بمباحث غير أصولية.

يقول شيخ الإسلام في هذا الصدد بعد أن تحدث عن عقم المنطق وذم نُظَّار المسلمين لطريق أهل المنطق:

«وإنما كثر استعمالها من زمن «أبي حامد»، فإنه أدخل مقدمة من المنطق اليوناني في أول كتابه: «المستصفى»، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق. وصنف فيه «معيار العلم» و«محك النظر»، وصنف فيه كتابًا سماه: «القسطاس المستقيم»... ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا..»[1].

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (جـ ٩ / ١٨٤، ١٨٥).

ويقول الإمام ابن الصلاح منتقدًا صنيع الغزالي هنا:

«ولقد أتى بِخَلْطِهِ المنطقَ بأصول الفقه بدعةً عظُم شؤمها على المتفقهة، حتى كثر فيهم المتفلسفة. والله المستعان»[1].

(٨) القول بضرورة الفصل بين الفقه والأصول:

ومن المسالك التي نأخذها على الغزالي تأكيده على مبدأ الفصل بين المسائل الأصولية والمسائل الفروعية فصلاً تامًّا، وهو من أسس الطريقة التي عرفت «بطريقة المتكلمين» في التصنيف الأصولي، ولا حاجة بنا إلى بيان أوجه نقدها هنا لأننا قد توسعنا في نقده عند الحديث عن «وظيفة الأصول» في الفصل الثاني من الباب الثالث، كما أنه سيأتي - إن شاء الله - بيان لذلك في الفصل الثالث من الباب الثالث.

* * *

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية» لابن تيمية (١٣٣) نقلاً عن «فتاوى ابن الصلاح».

المبحث الثالث
العز بن عبد السلام وآثاره التجديدية

*** المجدد:**

هو سلطان العلماء، وبائع الأمراء، صاحب المواقف المباركات، والعلوم النيرات، ... «شيخ الإسلام أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السُّلَمِيُّ الدِّمَشْقِي الشافعي... برع في الفقه والأصول، ودَرَّسَ وأفتى، وصَنَّفَ، وبلغ رتبة الاجتهاد، وانتهت إليه رَآسة المذهب، مع الزهد والورع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلابة في الدِّين»(١).

ولد الإمام عز الدين بن عبد السلام سنة سبع أو ثمانٍ وسبعين وخمسمائة، وتُوفي رَحِمَهُ اللَّهُ سنة ستين وستمائة.

*** التجديد:**

وسننحو في بيان المعالم التجديدية الأصولية عند ابن عبد السلام منحى مختلفًا عمن سبق من المجددين، وذلك راجع إلى طبيعة ما قدمه الإمام العز من آثار في هذا الباب، فإن أَجَلَّ هذه الآثار هي تأصيله لقاعدة المصالح والمفاسد وردّ جميع أبواب الدين من عقائد ومعاملات وآداب وأخلاق وتزكية إليها، وجُلُّ ما قدَّمَه العزُّ من لمحات تجديدية منحصر في هذا الباب، وليس هذا بالهين، فإن هذه القاعدة مع كونها واحدةً إذا اعتبرنا العدد إلا إن خطرها يتجاوز عشرات أو مئات القواعد بما يتفرع منها من قواعد كلية وينبني عليها من فروع عملية لا تنحصر، وهي من أجلّ قواعد الدين وأجمعها، مما جعلها محط رحال المدققين من أئمة الدين من لدن عصور الاجتهاد الأولى حتى زماننا هذا، وإن كان أشهر فرسان هذا الميدان ثلاثة: الإمام عز الدِّين بن عبد السلام، والإمام ابن تيمية، والإمام الشاطبي، وسنبين مقام كل منهم في هذا السبيل.

---

(١) العِبَرُ في خَبَر من غَبَر» للإمام الذهبي (٥/٢٦٠).

* ولما كانت هذه القاعدة (جلب المصالح ودرء المفاسد) هي عمدة ما صاغه الإمام العز فإننا نقسم الكلام عنه تقسيمًا يبرز عمله، وقد اقتضى ذلك أن نَصُبَّ كلامنا في قالبين اثنين على النحو التالي:

أولاً: صياغة نظرية ابن عبد السلام في المصالح والمفاسد وأهم ما اشتملت عليه، وقد حرصنا أن نورد عبارة الإمام بنصها.

ثانيًا: ملاحظات مكملة في الخصائص التجديدية عند ابن عبد السلام.

*** أولاً: صياغة نظرية المصالح والمفاسد عند ابن عبد السلام:**

وهنا نجتزئ بنصوص الإمام التي توضح في مجموعها معالم نظرية المصالح والمفاسد عنده، وذلك بالاقتصار على أهم ما ورد في كتابه: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» وهو المسمى بالقواعد الكبرى، وكتابه «الفوائد في اختصار المقاصد» وهو المسمى بالقواعد الصغرى، مع الإضراب عن بعض التنظيرات التي رأينا أنها هامشية يصعب توخيها في هذا التصوير الموجز، علمًا بأن معظم ما تضمنه الكتابان هو عبارة عن أمثلة فقهية مبسوطة لما سنورده من قواعد نظرية المصالح، بما يدفعنا إلى تقرير أن الأسطر التالية هي خلاصة أو تلخيص بالغ للنظرية، وهاك النصوص المقصودة في بنود مرقومة[1]، وقد وزعناها على ثلاثة دعائم نرى أنها مجامع كلامه في المقاصد، وهذه الدعائم أو المجامع هي:

(أ) القواعد العامة للمصالح والمفاسد.

(ب) تزاحم المصالح والمفاسد والترجيح بينها.

(ج) قواعد التفاضل والتفضيل.

(أ) القواعد العامة للمصالح والمفاسد:

١- «إن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع

---

(١) ربما ألجأتنا ضرورة الاختصار إلى إسقاط بعض كلامه، وهنا نضع مكان الساقط نقطًا، وأحيانًا نذكر معنى كلامه إذا كان فيه طول يغني عنه الاختصار، وهذا قليلاً ما يكون، وقد يكون من ذلك إضافة كلمة أو أكثر خارج علامة التنصيص لنميزها عن عبارته.

مفاسدهما»[١].

٢- «الشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه، أو شرًّا يزجرك عنه، أو جمعًا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثًّا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثًّا على إتيان المصالح»[٢].

٣- «المصالح أربعة أنواع: اللذات، وأسبابها، والأفراح، وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام، وأسبابها، والغموم، وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية: فأما لذّات الدنيا، وأسبابها، وأفراحها، وأسبابها، وآلامها، وأسبابها، وغمومها، وأسبابها - فمعلومة بالعادات ...

وأمّا لذّات الآخرة، وأسبابها، وأفراحها، وأسبابها، وآلامها، وأسبابها، وغمومها، وأسبابها -فقد دلّ عليه الوعد والوعيد»[٣].

٤- «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدهما فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فمن خفي عليه شيء من ذلك طلب أدلته»[٤].

٥- «الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون»[٥].

٦- «معظم مصالح الدارين ومفاسدهما معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع»[٦]،

(١) «القواعد الصغرى» (٣٥).
(٢) «القواعد الكبرى» (٩/١).
(٣) «القواعد الكبرى» (١٠/١).
(٤) «الكبرى» (٨/١).
(٥) «الكبرى» (٣/١).
(٦) «الكبرى» (٤/١).

«وأمَّا مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل»[١].

٧- «تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظرًا لهم من رب الأرباب.. فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ..»[٢].

٨- «المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن -لا تحصل إلا بنَصَب مقترن بها أو سابق أو لاحق»[٣].

٩- «ما خص الشرع بابًا من الأبواب بحكم خاص إلا لمصلحة خاصة تتعلق بذلك الحكم، أو لدرء مفسدة خاصة تتعلق به، وقد وقف معظم العلماء على تلك المصالح والمفاسد، واختص بعضهم بكثير منها، وخفي أقلها على الكل، ويعبر عنه بالتعبد»[٤].

١٠- «المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد»[٥].

١١- «أكثر المصالح والمفاسد لا وقوف على مقاديرها وتحديدها، وإنما تعرف تقريبًا لعزة الوقوف على تحديدها»[٦].

١٢- «مصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة: فمنها ما هو في أعلاها، ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما»[٧].

١٣- «جلب المصالح ودرء المفاسد أقسام: أحدها: ضروري، والثاني: حاجي، والثالث: تكميلي»[٨].

١٤- «الله هو الجالب للمصالح الدارئ للمفاسد، ولكنه أجرى عادته وطرد

(١) «الكبرى» (٦/١).
(٢) «الكبرى» (٥/١).
(٣) «الكبرى» (٥/١).
(٤) «الصغرى» (٨٧).
(٥) «الكبرى» (١٢/١).
(٦) «الصغرى» (٩١).
(٧) «الكبرى» (٦/١).
(٨) «الصغرى» (٣٨، ٣٩).

سنته بترتيب بعض مخلوقاته على بعض»[١].

١٥- «المشروعات ضربان: (أحدهما): ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمصلحة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى، (الضرب الثاني): ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد»[٢].

١٦- «المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة، وقد تستوي المصلحتان من كل وجه فيوجب الرب تحصيل إحدى المصلحتين نظرًا لمن أوجبها له أو عليه، ويجعل أجرها أتم من أجر التي لم يوجبها»[٣].

١٧- «المصالح ثلاثة أقسام: (أحدها): واجب التحصيل، فإن عظمت المصلحة وجبت في كل شريعة، (القسم الثاني): مندوبة التحصيل، (الثالث): مباحة التحصيل. ثم المصالح ثلاثة أضرب: (أحدها) أخروية، وهي متوقعة التحصيل، إذ لا يعرف أحد بم يختم له..، (الضرب الثاني): مصالح دنيوية..، (الضرب الثالث): ما يكون له مصلحتان: إحداهما عاجلة والأخرى آجلة كالكفارات والعبادات المالية، فإن مصالحها العاجلة لقابليها، والآجلة لباذليها..»[٤].

ويقال نحو هذا في شأن المفاسد[٥].

١٨- «إذا عظمت المصلحة أوجبها الرب في كل شريعة، وكذلك إذا

---

(١) «الكبرى» (١/١٥).
(٢) «الكبرى» (١/١٨).
(٣) «الكبرى» (١/٢٤)، ومن الأمثلة التي ذكرها لهذا النوع الأخير درهم النفل إذ هو يساوي درهم الزكاة، لكن الله أوجب هذا وجعل أجره أكبر لئلا يتقاعس الأغنياء عن بر الفقراء فيهلكوا ولأجل ترغيبهم في ذلك.
(٤) «الكبرى» (١/٣٦، ٣٧)، وقد اختصرت كلامه وتركت الأمثلة والتفصيلات الجزئية.
(٥) انظر كلامه في «الكبرى» (١/٣٧، ٣٨).

عظمت المفسدة حرمها في كل شريعة، وإن تفاوتت رتب المصالح والمفاسد فقد يقدم الشرع بعض المصالح في بعض الشرائع على غيرها، ويخالف ذلك في بعض الشرائع. وكذلك المفاسد»(١).

١٩- المصالح «متفاوتة الرتب، منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما»(٢) وكذلك المفاسد(٣).

٢٠- «تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وخسيس، ودقيق وجليل، وكثر وقلّ، وجلي وخفي، وآجل أخروي وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع، وواقع، ومختلف فيه، ومتفق عليه»(٤).

٢١- «جلب المصالح ودرء المفاسد ضربان: (أحدهما) ما يتعلق بحقوق الخالق: كالطاعة والإيمان وترك الكفر والعصيان(٥)..» (الضرب الثاني): فيما يتعلق بحقوق المخلوقين من جلب مصالح ودرء مفاسد»(٦).

٢٢- «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، فشرع في باب(٧) ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظرًا إلى مصلحة البابين»(٨).

---

(١) «الكبرى» (٣٨/١).
(٢) «الكبرى» (٤٦/١).
(٣) انظر: «الكبرى» (٤٨/١).
(٤) «الكبرى» (٤٩/١).
(٥) «الكبرى» (١٢٩/١).
(٦) «الكبرى» (١٣١/١) وهذه القاعدة -أعني حقوق الله وحقوق العباد- من أكبر قواعد الكتاب حيث قد فصلها وذكر أمثلتها وتفريعاتها فيما يقارب المائة صفحة، ولم نَرَ من المفيد أن نورد من تفصيلاتها شيئًا لأن أكثرها يدخل في باب الأشباه والنظائر الفقهية، ويبعد بنا عن جانب التقعيد.
(٧) كذا بالنسخة التي اعتمدناها وهو لا يحسن في السياق، ولعل المناسب للسياق: «في كل باب»، فسقطت «كل».
(٨) «الكبرى» (٢٢/٢).

٢٣- «اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كلَّ قاعدة منها علةٌ واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تُرْبي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في أحدهما تجمع كلَّ قاعدة منها علةٌ واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تُرْبي على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق. ويعَبَّر عن ذلك كله بما خالف بالقياس، ذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات»(١).

٢٤- «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومَثَل ذلك: أن من عاشر إنسانًا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورْد وصَدْر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها - فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وأَلِفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة، ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير: دقه وجله، وزجر عن كل شر: دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشرُّ يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧-٨]»(٢).

٢٥- «أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل: ٩٠]: فإن الألف

(١) «الكبرى» (٢/١٣٨).
(٢) «الكبرى» (٢/١٦٠، ١٦١).

واللام في (العدل) و(الإحسان) للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾، ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والعدل: هو التسوية والإنصاف، والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغي عامة مستوفية لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال»(١).

(ب) تزاحم المصالح والمفاسد والترجيح بينها:

١- «قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة:٧-٨]. وهذا ظاهر في الخير الخالص والشر المحض، وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة أو ترجيح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة»(٢).

٢- «من المصالح والمفاسد ما يشترك في معرفته الخاصةُ والعامَّةُ، ومنها ما ينفرد بمعرفته الخاصة، ومنها ما ينفرد بمعرفته خاصة الخاصة، ولا يقف على الخفي من ذلك كله إلا مَنْ وفقه اللهُ بنور يقذفه في قلبه، وهذا جار في مصالح الدارين ومفاسدهما»(٣)، و«الوقوف على التساوي أعز من الوقوف على التفاوت، ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب»(٤).

٣- «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد: فإن أمكن درء المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع: فإن رجحت المصالح حصلناها ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح»(٥).

---

(١) «الكبرى» (٢/١٦١).
(٢) «الكبرى» (٢/١٦٠، ١٦١).
(٣) «الكبرى» (١/٤٩).
(٤) «الكبرى» (١/٢٠).
(٥) «الصغرى» (٥١).

٤- «قد تنشأ المصلحة عن المفسدة، والمفسدة عن المصلحة، وقد تنشأ المفسدة عن المفسدة، والمصلحة عن المصلحة، وقد تقترن المصلحة بالمفسدة ولا تنشأ إحداهما عن الأخرى»(١).

٥- «إذا اقترن بالمفاسد المحرمة مصلحة ندب أو إباحة أو إيجاب زال تحريمها إلى الندب أو الإباحة أو الإيجاب، ولا تخرج بذلك عن كونها مفاسد»(٢)، وكذا يقال في المصالح ولكن بالمقابل.

٦- «الضابط أنه» مهما ظهرت المصلحة الخلية عن المفاسد يسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفاسد الخلية عن المصالح يسعى في درئها، وإن التبس الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجودها وتركناها»(٣).

٧- «إذا تعارضت مصلحتان وتعذر جمعهما: فإن علم رجحان إحداهما قدمت، وإن لم يعلم رجحانٌ: فإن غلب التساوي فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه.. وكذلك إذا تعارضت المفسدة والمصلحة»(٤).

٨- «إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة: فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح والأفضل فالأفضل.. فإذا استوت مع تعذر الجمع تخيرنا، وقد يقرع، وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين المصالح الواجبات والمندوبات»(٥).

٩- «إذا اجتمعت المفاسد المحضة: فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاسد

(١) الموضع نفسه.
(٢) «الصغرى» (٦١).
(٣) الكبرى» (٥٠/١).
(٤) «الكبرى» (٥١/١).
(٥) «الكبرى» (٥٣/١).

المحرمات والمكروهات»[١].

١٠- «إذا لم نجد عدلاً يقوم بالولايات العامة والخاصة قُدِّم الفاجر على الأفجر، والخائن على الأخون، لأن حفظ البعض أولى من تضييع الكُل، وفي مثله في الشهادات نظر»[٢].

(ج) قواعد التفاضل والتفضيل:

١- «اعلم أن الأماكن والأزمان كلها متساوية، ويفضلان بما يقع فيهما، لا بصفات قائمة بهما، ويرجع تفضيلهما إلى ما ينيل الله العباد فيهما من فضله وكرمه[٣].. وكذلك سائر الأوصاف الشراف لم يضعها الرب سبحانه وتعالى فيمن يشاء من عباده لمعنى اقتضاها واستدعاها، بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده»[٤].

٢- «فضائل الأعمال مبنية على فضائل مصالحها، والأمر بأعلاها كالأمر بأدناها في حده وحقيقته، وإنما تختلف رتب الفضائل باختلاف رتب مصالحها في الفضل»[٥].

٣- «النهي عن أكبر الكبائر مساوٍ للنهي عن أصغر الصغائر، وإنما تختلف رتب الرذائل باختلاف رتب المفاسد»[٦].

٤- «قد يقع تخيير الشرع بين المصالح المتفاضلات والمتساويات، وفعل الأفضل أولى وأحسن، لأن التخيير بينه وبين المفضول رفق ويسْر دنيوي»[٧].

٥- «إن قيل: هل تتفاوت رتب المعارف والإيمان بالفرض والنفل كما تفاوتت رتب العبادات بالفرض والنفل؟ قلنا: نعم، فإن الإيمان الأول والتعرف

(١) «الكبرى» (٧٩/١).
(٢) «الصغرى» (٨٠).
(٣) «الكبرى» (٣٨/١).
(٤) «الكبرى» (٤٣/١).
(٥) «الصغرى» (٧٣).
(٦) «الصغرى» (٧٤).
(٧) «الصغرى» (١٠٤).

الأول مفروض بالإجماع، واستحضارها بعد ذلك نفل...»[١].

٦- «من الأعمال ما يكون شريفًا بنفسه وفيما رتب عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيكون القليل منه أفضل من الكثير من غيره والخفيف منه أفضل من الشاق من غيره، ولا يكون الثواب على قدر النصب في مثل هذا الباب كما ظن بعض الجهلة، بل ثوابه على قدر خطره في نفسه، كالمعارف العلمية والأحوال السنية والكلمات المَرْضية»[٢].

٧- «الثواب يترتب على تفاوت الرتب في الشرف، فإن تساوى العملان من كل وجه كان أكثر الثواب على أكثرهما، لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾»[٣].

٨- «قد تتساوى العقوبات العاجلة مع تفاوت الزلات، مع أن الأغلب تفاوت العقوبات بتفاوت المخالفات، فإن من شرب قطرة من الخمر مقتصرًا عليها يحَدُّ كما يحد من شرب ما أسكره وخبل عقله، مع تفاوت المفسدتين»[٤].

٩- «إن قيل: لم فرق بين الأحرار والعبيد في الحدود مع تساويهم في الجرائم وتحقيق المفاسد، قلنا: تعذيب الأماثل على الإساءة أشد من تعذيب الأراذل، لأن صدور المعصية منهم مع الإنعام عليهم والإحسان إليهم أقبح من صدورها من الأراذل»[٥].

١٠- من أمثلة التفضيل: «تفضيل مكة على المدينة»[٦]، «تفضيل الأنبياء على الملائكة»[٧]، «المفاضلة بين الأذكار وقراءة القرآن»[٨]، و«تفضيل الأذكار

(١) «الكبرى» (٢٧/١).
(٢) «الكبرى» (٢٩/١).
(٣) «الكبرى» (٣٠/١).
(٤) «الكبرى» (٣٤/١).
(٥) «الكبرى» (٣٥/١).
(٦) انظر: «الكبرى» (٣٩/١).
(٧) انظر : «الكبرى» (١٩٥/٢).
(٨) انظر : «الكبرى» (١٦٩/٢).

المشروعة على الأذكار المخترعة»[١].

١١- «رب عمل قاصر أفضل من عمل متعدٍّ: كالعرفان.. والصلاة.. والأذكار.. ورب عمل خفيف أفضل من عمل شاق، لشرف الخفيف ودُنُوِّ الشاق.. ويقدم المفضول على الفاضل عند اتساع وقت الفاضل وإمكان الجمع»[٢].

١٢- «ينبغي للإنسان أن يختار من الأذكار أفضلها، ومن الأقوال والأفعال أشرفها، ويأتي بالأفضل في أحيانه التي شرع فيها، ويأتي بالمفضول في وقته الذي ضرب له»[٣]، .. قد يكون الاشتغال بالمفضول في بعض الأوقات أولى من الاشتغال بالفاضل في غيرها، كالاشتغال بالدعاء، فإنه أفضل من الاشتغال بالذكر في غير أوانه، كالدعاء بين السجدتين، فالاشتغال به أفضل من الاشتغال بالتسبيح والثناء، وكذلك قراءة القرآن في الركوع والسجود والقعود، فإن الله شرع لكل وقت طاعة هي فيه أفضل من غيرها فيه، وإنما يشْتَغَل بالأفضل فالأفضل إذا كان صالحًا لهما جميعًا، والهداية لأفضل الأعمال والأحوال والأقوال في أوقاتها المضروبة لها أفضل ما منَّ به الإله سبحانه وتعالى»[٤].

١٣- «رب وسيلة أفضل من مقصودها: كالمعارف والأحوال وبعض الطاعات، فإنها أفضل من ثوابها، والإعانة على المباح أفضل من المباح، لأن الإعانة عليه موجبة لثواب الآخرة»[٥].

ثانيًا : ملاحظات مكملة في الخصال التجديدية عند ابن عبد السلام :

١- مجامع الفكر المصلحي والمقاصدي عند ابن عبد السلام :

ذكر الباحث الأستاذ إسماعيل الحسني أبرز محدِّدات التفكير التشريعي عند الإمام العز فجعلها أربعة محدِّدات، وهي:

أ- عزة وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة في الدنيا.

---

(١) انظر : «الكبرى» (١٧١/٢).
(٢) «الصغرى» (١٠٦).
(٣) «الكبرى» ١٦٨/٢ .
(٤) «الكبرى» (١٩٠/٢، ١٩١).
(٥) «الصغرى» (٤٨).

٢- ازدواج النظر الدنيوي والأخروي للمصالح والمفاسد.
٣- تراتب المصالح والمفاسد.
٤- القطع والظن في تحصيل المصالح ودرء المفاسد[١].

والذي نلاحظه أن هذه المحدِّدات ليست وافية ببيان الخطوط العريضة للنظرية، وإلا فإننا نستطيع أن نستخرج مجموعة من المحدِّدات تبلغ أضعاف هذا العدد إذا رجعنا إلى النصوص السابقة في صياغة النظرية، ولذا فنحن نؤثر تقسيم نظرية ابن عبد السلام أو فكره المصلحي المقاصدي إلى الدعائم الثلاثة التي ذكرناها قبل، وهي:

(أ) القواعد العامة للمصالح والمفاسد:

وهي قواعد كثيرة استخلصنا أهمها في خمس وعشرين قاعدة، وهي متكاملة فيما بينها، وبيان تكاملها وآثارها يحتاج إلى بحث مفرد، ونرى أن المحددات الأربعة التي أشار إليها الباحث متضمنة في قواعد هذا الباب[٢]، بل هي بعض قواعده.

(ب) تزاحم المصالح والمفاسد والترجيح بينها:

وهي في نظرنا ثمرة البحث في المصالح والمفاسد، ولا يبلغ إليها إلا الراسخون في هذا العلم، فإن معرفة الخير من الشر لا تخفى على أحد، وإنما الذي يشكل على أكثر الخلق هو التمييز بين خير الخيرين إذا اجتمعا ولزم الترجيح بينهما، وكذلك التمييز بين شر الشرين. وقد وضع الإمام العز جملة من القوانين التي تضبط هذا الباب، وقد أوردنا منها هنا عشرة قوانين هي أهم ما وجدناه عنده.

---

(١) انظر هذه المحددات وبيانها في «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» للأستاذ إسماعيل الحسني (ص ٥١ - ٥٣).
(٢) أما الأولى - وهي عزة وجود المصالح المحضة والمفاسد المحضة فهي في القاعدتين (٨، ١٠)، وأما الثانية - وهي ازدواج النظر الدنيوي والأخروي: فهي في القواعد (٣، ٢٠، ١٧)، وأما الثالثة - وهي تراتب المصالح والمفاسد: فهي في القواعد (١٢، ١٣، ١٦، ١٩)، وأما الرابعة - وهي القطع والظن في المصالح والمفاسد -: فهي في القاعدة (٥).

(ج) قواعد التفاضل والتفضيل:

وهذه القواعد مفيدة في ذاتها لأنها تبين تفاوت أقدار الأعمال من حيث الأجر والمنفعة، ومفيدة في الترجيح بين المصالح المتفاوتة وأيها يقدم عند المزاحمة، وفي الترجيح بين المفاسد المتفاوتة إذا ازدحمت واضطر المرء إلى الاختيار بينها، وقد أوردنا هنا ثلاث عشرة قاعدة من قواعد التفضيل.

٢- امتداد مفاهيم المقاصد عند الإمام العز:

لقد أحسن الأستاذ الحسني في بيان امتدادات مفاهيم المقاصد عند الإمام العز، فقد أورد مثالين:

- أحدهما : يتعلق بتعليل الشريعة: حيث بين شمولية التعليل بجلب المصالح ودرء المفاسد لكل أحكام الشريعة، ويرى أن الإمام العز في ضوء هذه الفكرة الكلية «يعلل القسم التعبدي أو غير المعقول في الشريعة، وفحوى هذا التعليل هو تحصيل مصالح الطواعية والإذعان للرب سبحانه»[(١)].

- المثال الثاني: يتعلق بالاستدلال على أحكام الشريعة انطلاقًا من مقاصد الشريعة، وقد مثَّل الحسني لهذا بحالة تعذُّر العدالة في الولاية العامة والخاصة، حيث يجوز تولية أقل الولاة فسوقًا»[(٢)].

والمفهوم مما قرره الباحث أن ابن عبد السلام لم يقف بالمصالح والمفاسد عند حد إثباتها وإنما امتد بها إلى بابين أحدهما: شمولية التعليل بالمصالح والمفاسد حتى للقسم التعبدي، والآخر: استثمار هذا التعليل في الاستدلال على الأحكام الشرعية.

٣- منزلة العز بن عبد السلام في باب المصالح والمفاسد:

لقد تكلم غير واحد في باب المصالح والمفاسد والمقاصد الشرعية وبناء

---

(١) انظر: «المصدر السابق» (٥٣، ٥٤)، وقد أحال هنا إلى «قواعد الأنام»، وهو يوافق في الطبعة التي اعتمدنا عليها (١/١٨).

(٢) المصدر نفسه (٥٤)، وقد أحال في هذا المثال إلى «قواعد الأنام» (١/٨٥ - ٨٧) وهو يوافق في طبعتنا (٢/٧٣ - ٧٥).

جميع أمور الدين والدنيا على هذا الأصل، ولكن الجديد الذي اختص به الإمام العز هو أنه استفرغ جهده لهذا الباب حتى استوفى أهم حقائقه في كتابه الفريد: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وبين بصورة مفصلة تَحَقُّقَ هذا الأصل الجليل في كليات الشريعة وجزئياتها على نحو لم يسبق إليه.

ويرى الدكتور أحمد الريسوني أن كتاب «قواعد الأحكام» يكاد يكون خالصًا في مقاصد الشريعة، سواء باعتبار كلامه الصريح في مقاصد الأحكام، أو باعتبار أن الكلام في المصالح والمفاسد هو كلام في مقاصد الشريعة التي تُلَخَّص في جلب المصالح ودرء المفاسد»[1].

ويقرر الريسوني في دراسته المتخصصة عن المقاصد عند الشاطبي أن الشاطبي استفاد استفادة ظاهرة من عز الدين بن عبد السلام وتلميذه القرافي»[2].

٤- اعتبار أن المقاصد هي المصالح:

لم يفرق الإمام العز بين معنيي «المصالح» و«المقاصد» في الشريعة الإسلامية، فجعل مقاصد الشريعة هي تحصيل المصالح ودفع المفاسد.

ومما يدل على اعتبار المقاصد هي المصالح عند ابن عبد السلام أنه سمى كتابه: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، ولما اختصره سمى المختصر: «الفوائد في اختصار المقاصد»، فلولا أنه يرى الكلمتين متطابقتين لما استبدل لفظة «المقاصد» بـ«المصالح» في تسمية المختصر.

٥- دقة نظر الإمام العز:

يتسم بحث الإمام ابن عبد السلام في المصالح والمفاسد بدقة النظر والتعمق في أحوال الخلق ووقائع الدنيا ومرامي الشريعة، وبناء الأحكام الشرعية على هذا الأساس.

---

(١) انظر: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ٥٢).
(٢) انظر: المصدر نفسه (ص ٢٦٣، ٢٦٤).

ورغـم ظهـور هـذا النعـت في كتابـه «قواعـد الأحكـام» إلا إنـه لا مـانع مـن الإشارة إلى مثال أو أكثر لتوضيح المراد: ففي الفصل الذي عقده لبيان ما تتعلق به الأحكام من الجوارح[(١)] نجده يستفيض في استخراج منافع الأعضاء وما يتعلق بكل عضو من الأحكام، ثم إنه يدقق النظر في استنباط الحكمة في تقديم بعض الأعضاء على بعض في بعض الشعائر: كالوضوء والأكل والشرب والذبح وغير ذلك[(٢)]، وقد رأيناه مع هذا التدقيق يتحاشى التكلف حتى إنه ينتقد صنيع الغزالي في هذا الباب بقوله: «وقد ذكر الغزالي في البداءة أشياء لا أصل لها»[(٣)].

٦- سهولة العبارة ويسر التناول:

صاغ ابن عبد السلام نظريته في المصالح والمفاسد صياغة مبينة تدل على ما وراءها من قصد الإفهام والنفع، على خلاف ما شاع في زمانه في كتب الأصوليين من إغلاق في العبارة وتكلف في المنطق، فاللغة مبينة واضحة، والمعاني قريبة ميسرة، بل إن صياغته في مجموعها أسهل من صياغة الإمام الشاطبي التي قد يعتريها نوع من الغموض أحيانًا كما سنبينه في موضعه من البحث.

وأما عن الأمثلة فيكفينا النصوص الكثيرة التي أوردناها من كلامه في الشق الأول من هذا المبحث.

٧- التتبع والاستقراء:

لا يكتفي الإمام العز في تقرير القاعدة بذكر المثال والمثالين والثلاثة، وإنما يتتبع كثيرًا من الجزئيات التي تدخل تحت القاعدة، حتى أشبه كُتُبَ الأشباه والنظائر، وإن كان مخصوصًا بباب المصالح والمفاسد، فهو يورد النظائر والفروع الفقهية التي يجمعها ضابط واحد بحيث يخرج الأمر عن مجرد التمثيل في معظم الأحيان، ولهذا نماذج كثيرة، نذكر منها:

---

(١) وهذا الفصل يقع في (١/١٩٠- ١٩٧).
(٢) انظر: (١/١٩٤- ١٩٦) من المصدر المذكور.
(٣) المصدر نفسه (١/١٩٦).

- في الكلام عن تقديم الفاضل على المفضول أورد ثلاثة وعشرين مثالاً، بتفصيل في كثير منها[(١)].

وفي الكلام عن التخيير بين المصالح عند تساويها وتعذر الجمع ذكر أحد عشر مثالاً[(٢)].

وهذا الجانب من كتابه أولى بالفقيه منه بالأصولي.

٨- بيان الحِكَم الجزئية للشرائع وما فيها من المنافع:

ومع أن ما بين الإمام حكمته أقل مما لم يبينه إلا أن الظاهر أنه يدل بالبعض عن الكل لصعوبة استيفاء ذلك في جميع الأحكام، وقد نبه على نحو ذلك الدكتور أحمد الريسوني؛ حيث ذكر أن الكتاب مليء بالتعليلات والمقاصد الجزئية للأحكام الشرعية[(٣)].

ومن أمثلة هذه الخاصة في كتاب العز: تلك الأمثلة الكثيرة التي أوردها تحت عنوان: «ما يتقدم من حقوق الرب على حقوق عباده إحسانًا إليهم في أخراهم»[(٤)] فكل الصور المذكورة هنا معللة بالإحسان في الآخرة.

ومثل هذا ما أورده بعنوان: «ما يتقدم من حقوق العباد على حقوق الرب رفقًا بهم في دنياهم»[(٥)]، فكل الأمثلة المذكورة فيه معللة بالرفق في الدنيا.

٩- المزج بين الجانب العلمي والقلبي:

لم يقصر الإمام العز كلامه على ما يؤصل للأحكام العملية فحسب، وإنما صرف عناية كبيرة إلى مصالح القلوب ومفاسدها، وقد ساعده على ذلك المزج بين العلم والسلوك أمران:

أحدهما: طبيعة الإمام العز نفسه، حيث كان من العلماء العاملين الذين عرفوا بالخشية والمعاملة مع الله، ولذا كان رَحِمَهُ اللَّهُ لا يخاف في الله لومة لائم،

---

(١) «قواعد الأحكام» (١/٥٣ - ٦٦).

(٢) المصدر نفسه (١/٧٥ - ٧٧).

(٣) انظر: «نظرية المقاصد عند الشاطبي» (ص ٥٤).

(٤) انظر: «قواعد الأحكام» (١/١٤٦، ١٤٧).

(٥) انظر: «قواعد الأحكام» (١/١٤٧، ١٤٨).

ويصدع بالحق في وجه السلطان كما هو مشتهر عنه.

والأمر الثاني: طبيعة الموضوع نفسه، فإن الكلام في المصالح والمفاسد إذا أعطي حقه من النظر دخل فيه لزامًا مصالح القلوب ومفاسدها، وسيأتي كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان ضرورة التفقه في مصالح القلوب ومفاسدها(١). وسنلحظ ذلك أيضًا عند الإمام الشاطبي.

ولهذا كان الأساس الذي بني عليه كتابه هو أن المصالح نوعان: دنيوية وأخروية(٢).

وأمثلة الكلام عن السلوك وأحوال القلوب كثيرة شائعة في «قواعد الأحكام» و«القواعد الصغرى» فمنها:

- بيان تفاوت رتب المعارف والإيمان بالفرض والنفل كما تفاوتت رتب العبادات بالفرض والنفل(٣).

- ذكر ما يتعلق بالقلوب من حقوق الله عَزَّوَجَلَّ، وقد قدم ما يتعلق بالقلوب على ما سواه مما يتعلق بالأبدان والجوارح والأموال والأماكن وغير ذلك، وقد ذكر تسعة وعشرين نوعًا مفصلة من الحقوق المتعلقة بالقلوب، فضلاً عن طائفة كبيرة سردها آخر الفصل(٤).

- ذكر بعض ما يتعلق بمصالح القلوب ومفاسدها، وبيان أنواع المعارف والأحوال التي تصلح بها القلوب، وبيان أضدادها مما تفسد به القلوب من السماع المحرم ونحو ذلك(٥).

- الكلام عن مصالح الآخرة ومفاسدها مما يتضمن ترغيبًا وترهيبًا(٦).

---

(١) وذلك في المبحث الخاص به وهو المبحث الرابع.

(٢) راجع: القواعد التي صدَّرنا بها هذا المبحث من كلام الإمام: الدعامة الأولى: «القواعد»: (١، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٢، ١٦، ٢٣) حيث جعل الحديث عن مصالح الدارين، ولم يقصره على مصالح الدنيا وحدها.

(٣) انظر: «قواعد الأحكام» (١/٢٧).

(٤) انظر: «قواعد الأحكام» (١/١٦٧ - ١٩٠).

(٥) انظر: «قواعد الأحكام» (٢/١٧٩ - ١٩٤).

(٦) انظر: «القواعد الصغرى» (٤٣).

١٠- قلة العناية بالترتيب:

وهذا مأخذ نسجله على هذا الكتاب الفريد، إذ يبدو أن الإمام ابن عبد السلام شغل بجمع مادة المصالح والمفاسد أكثر من شغله بالترتيب والتبويب، وهذا شيء ظاهر في كتابه: فهو لم يلتزم خطة معينة في صوغ القواعد التفصيلية، بل لم يسلك مسلكًا واحدًا، فتارة يوجز وتارة يسهب، وحينًا يعتني بتجريد القواعد، وحينًا ينصرف إلى الفروع التطبيقية، فلم يظهر لنا منهج واضح يسير عليه المؤلف.

ولا شك أن هذا مأخذ ذو بال، فإن مثل هذا النوع من القواعد الكبار والنظريات الجامعة لا تظهر ثمرته حتى تنتظم جزئياته في مسلك شامل، خاصة إذا وضع في كتاب مستقل، فإذا كان الإمام ابن تيمية لم يرتب مادته في المصالح والمفاسد فإن عذره الواضح أنه لم يصنف فيها كتابًا وافيا، وإنما تناثر كلامه فيها في مواضع شتى بحسب المناسبات - فكيف يعْذَر من عمد إلى وضع كتاب جامع في هذا الباب؟!

وهذا المأخذ لا ينفي إمكان الانتفاع - بل تحقق الانتفاع - بما قدمه الإمام العز في هذا الباب، إذ هو واحد من ثلاثة أو أربعة هم أقطاب هذا الميدان.

١١- سداد آرائه في الاجتهاد والتقليد:

وهنا نورد نصًّا جامعًا للإمام العز يتضمن مجمل آرائه في الاجتهاد والتقليد، وهو نص بديع مستغنٍ عن أي بيان أو تعليق.

يقول الإمام عز الدين ابن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«فليس لأحدٍ أن يستحسن ولا أن يستعمل مصلحة مرسلة ولا أن يقلد أحدًا لم يؤمر بتقليده: كالمجتهد في تقليد المجتهد، أو في تقليد الصحابة. وفي هذه المسائل اختلاف بين العلماء. ويرد على من خالف في ذلك قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]. ويستثنى من ذلك العامة، فإن وظيفتهم التقليد لعجزهم عن التوصل إلى معرفة الأحكام بالاجتهاد، بخلاف المجتهد فإنه قادر على النظر المؤدي إلى الحكم.

ومَن قلد إمامًا مِن الأئمة ثم أراد تقليد غيره فهل له ذلك؟ فيه خلاف، والمختار التفصيل. فإن كان المذهب الذي أراد الانتقال إليه مما ينقض فيه الحكم فليس له الانتقال إلى حكم يجب نقضه، فإنه لم يجب نقضه إلا لبطلانه، فإن كان المأخذان متقاربين جاز التقليد والانتقال، لأن الناس لم يزالوا من زمن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة يقلدون من اتفق من العلماء من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره، ولو كان ذلك باطلاً لأنكروه.

وكذلك لا يجب تقليد الأفضل وإن كان هو الأولى؛ لأنه لو وجب تقليده لما قلد الناس الفاضل والمفضول في زمن الصحابة والتابعين من غير نكير، بل كانوا مسترسلين في تقليد الفاضل والأفضل، ولم يكن الأفضل يدعو الكل إلى تقليد نفسه، ولا المفضول يمنع من سأله عن وجود الفاضل، وهذا مما لا يرتاب فيه عاقل.

ومن العجب العجيب: أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسُّنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودًا على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مُقَلَّده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذُكر لأحدهم في خلاف ما وطَّن نفسه عليه تعجب غاية العجب من غير استرواح إلى دليل، بل لما ألفه من تقليد إمامه، حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحث مع هؤلاء ضائع مُفَوَّض إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يجديها، وما رأيت أحدًا رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصير عليه مع علمه بضعفه وبُعده.

فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه قال: لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه ولم أهتدِ إليه. ولم يعلم المسكين أن هذا مُقَابَلٌ بمثله وَيفضُل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح.

فسبحان الله! ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر.. وفقنا الله لاتباع الحق أينما كان وعلى لسان من ظهر. وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم، وقد نُقل عن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: ما ناظرت أحدًا إلا قلت: اللهم أَجْرِ الحق على قلبه ولسانه: فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته»[١].

* * *

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (٢/١٣٥ - ١٣٦) .

الفصل الثالث
الإمام ابن تيمية
وآثاره التجديدية في علم الأصول

المجـدد

هو شيخ الإسلام، علم الأعلام، الإمام ابن الإمام ابن الإمام: أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس، العالم الرباني المجدد، والحبر البحر المتفرد، المبسوط له في الخشية والعلم، والمسبوغ عليه بالبصيرة والفهم، الذي هو للمتقين إمام، وفي طريق المصلحين أمام.

ولد هذا الجهبذ الفذّ في عام واحد وستين وستمائة من الهجرة، وتوفي رَحِمَهُ اللَّهُ في عام ثمانية وعشرين وسبعمائة[1].

التجديـد(*)

كنت قبل أن أشتغل بالمادة الأصولية للإمام ابن تيمية أتعجب من صنيع شيخ الإسلام في إغفاله تصنيف كتاب مفرد جامع في علم الأصول، وكنت أُرْجِع ذلك -بحسب تصوري حينها- إلى قلة احتفائه بهذا العلم لقلة جدواه عنده..

ثم إن هذا الرأي قد انتقض عندي بعد ذلك بمدة طويلة، وانتهيت إلى ضده تمامًا، وذلك حين فتح الله علي بتتبع أصوله من جميع كتبه، فإذا بي أرى رجلاً هو أمة وحده في هذا الباب، فكلامه في هذا الفن فريد عزيز، شأنه في جميع ما خاض فيه من الفنون، بل إن «أصول فقهه» -وهذا ما بدا لي بعد التأمل- كانت وراء كثير مما تميز به الرجل من سلامة نهج وقوة نظر في العقائد والأحكام

---

(١) من أفضل ما كتب في ترجمته: «العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية» للإمام ابن عبد الهادي.

(*) ينبغي أن أوضح أن هذا البحث غير وافٍ ببيان الآثار التجديدية لشيخ الإسلام، ولذا فقد شرعت في دراسة أوسع بكثير من هذه تضع الرجلَ في موضعه الصحيح من مجددي هذا الفن، فإن يسَّر الله إتمامَهَا فسندرجها في هذا الموضع من الرسالة بمشيئة الله تعالى.

وغيرها، ولعلي لا أكون مبالغًا إذا قلتُ: إن ملكتَهُ الأصولية التنظيرية فاقت ملكته الفقهية، وذلك لأمرين:

أحدهما: أن أصول الفقه هي أصل الفقه ومداره.

والثاني: أن أصول الفقه علم تنظيري تأصيلي معياري، ولما كان من أظهر صفات شيخ الإسلام قوة الملكة التنظيرية، والمقدرة البليغة على التقعيد والتأصيل واستخراج الكليات وصوغ الموازين التي توزن بها الحقائق، مع كون ذلك من أكبر ما عني به شيخُ الإسلام في كافة ما خاض فيه من فنون العلم -فلا جَرَمَ أن يكون لأصول الفقه عنده شأن أي شأن، وأن يبلِي فيه أحسن البلاء.

- فأما ما يظن من قلة المادة الأصولية عنده فهذا يكذبه السِّفْرُ الضخم الذي جمعناه من كلامه في الأصول(١).

- وأمَّا الكيف والجودة والأهمية: فحسبك عنوانًا لتراثه الأصولي أنه: «أصول السلف الصالح» فلا يصح -بعد النظر المنصف في مقرراته الأصولية- أن يقال: إنها أصول الإمام الفلاني أو المذهب العَلاني، لأنه رَحِمَهُ اللهُ كان يكتب وعينه على طريقة النبي ﷺ وصحابته وتابعيهم، مجتهدًا -بما آتاه الله من قوة قريحة، ونافذة بصيرة، مع عظم استعانة بالله- على استخراج مقاصد الكتاب والسُّنة، ومرامي النبي ﷺ، ومسالك الصحابة في الفهم والنظر.

وما زال هذا دَيدنه وتلك سبيله حتى انفتحت له أسرار الشريعة، واطلع من محكمات الدين وبيناته على حقائق خفيت على الجهابذة، وكل ما استدل به على صحة طريقة من طرق الأئمة ومسالكهم سواء ترجيحه لأصول أهل المدينة، أو نصره لطريقة أهل الحديث، أو تقديمه للإمام أحمد -هو وسيلة إلى مطلوبه ذاك، وهو معرفة «الطريقة الشرعية القرآنية النبوية السلفية الحقة»، وهذه

---

(١) وذلك في مشروع التقريب والتهذيب لعلوم شيخ الإسلام القسم الثاني، وقد صدر منه مجلد كامل بعنوان: «فصول في أصول الفقه».

عنده غاية الغايات.

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نقدم بحثًا موجزًا في السمات والمزايا التي خُصَّ بها تراث شيخ الإسلام الأصولي، لما لذلك من فائدة كبيرة للمعنيين بهذا العلم، حيث يظهر من خلال تلك الخصائص مدى الحاجة إلى أصول فقه ابن تيمية.

إن الباحث المتأمل في المادة الأصولية المبثوثة في مؤلفات شيخ الإسلام تستوقفه بقوة تلك الإضاءات النقدية والروح التجديدية الإصلاحية السارية في بحوثه الأصولية، فالنقد والتجديد صفتان لا يخطئهما الناظر فيما كتبه رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الفن، وهاتان الصفتان هما جوهر الخصائص والسمات التي تميز بها ابن تيمية الأصولي، دعْ ما لهما من الظهور والغلبة على تراثه العلمي كله، كيف لا، وهو الإمام الحاذق المتفنن، الواسع النظر في فني المعقول والمنقول، البعيد الغايات، الغواص على الدقائق، الوقاف على الحقائق، آتاه الله في حسن الفهم، وصفاء العقل، وجلاء القلب، وعلو الهمَّة، وجودة الطبع، ما أنزله منزل الإمامة في الدين، وبوّأه درجة الأئمة الربانيين، حتى صار عنوانًا على منهج السلف الصالح، وعلامة على طريق الهدى والرشاد.

وإذا قصرنا أنفسنا على تراثه الأصولي ألفيناه تراثًا ثريًّا، وَوَجدْنَا بَوْنًا شاسِعًا بين أصول الفقه لديه وبين ما عهدناه في كتب الأصول، حتى ليبدو للناظر أنَّ ما يتحدث فيه شيخ الإسلام علم آخر مختلف عما تضمنته كتب الأصوليين.

وما ذاك إلا لفرط حريته في الاجتهاد، واستقلاله في النظر، وإدراكه للغاية الحقيقية من العلم، وتمييزه بين الغث والسمين، وقصده إلى النفع، واتباعه للدليل، ومعرفته بأسرار الشريعة، وفهمه للمنهج السلفي الصحيح، ووقوفه على مقاصد الكتاب والسُّنة، مع فهم ناصع وذهن صافٍ وقريحة وقادة. كل هذا أنتج لنا تراثًا أصوليًّا يخالف الشائع المألوف من علم الأصول، تراثًا فيه روح الكتاب والسُّنة، وسهولة ممتنعة، وتحقيق علمي راقٍ، واجتهادات رفيعة سامية.

هذه حقائق بدهية تُطالع كل مَن يُقَلِّب ذخائره العلمية: فمن نظر في «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» أو «رسالة القياس» أو «معارج الوصول» أو «توحد الملة وتعدد الشرائع» أو «إقامة الدليل على إبطال التحليل» أو مئات المسائل الأصولية المتناثرة في كتبه الكثيرة -من نظر في هذه الآثار العظيمة تجلَّتْ له عظمة ما خلَّفه من تراث أصولي، ومدى تفرُّده وتميزه عن الشائع المعهود من التراث الأصولي.

وفيما يلي أهم الخصائص التجديدية النقدية في علم الأصول عند هذا الإمام المتفرد.

(١) اعتبار الكتاب والسُّنة أساس التنظير الأصولي ومداره:

من أعظم ما أُثِرَ عن شيخ الإسلام وكان له صدى واسع ووقع عظيم حتى يومنا هذا -دعوته الدءوب إلى التمسك بالكتاب والسُّنة، وهو ما يسَمَّى بالاتباع أو الاعتصام، وَقد قَرَّرَ مِن أوجهٍ كثيرةٍ كون الاتباع أحد الأصلين العظيمين اللذين يقوم عليهما دِينُ الإسلام، أعني: «الإخلاص» و«المتابعة»، ولم يمِلَّ رَحِمَهُ اللهُ مِن بيان هذين الأصلين وتثنية القول فيهما[١].

كما أنه لم يدع الأمر عامًّا مبهمًا، وإنما شرح هذا الأصل العظيم شرحًا مفصَّلاً، وبين أحكامه، ووضَّح تفصيلاته، وعلى الرغم من أنه لم يصنف فيه استقلالاً - كما فعل الشاطبي في «الاعتصام» - فإنه قد فرَّق القول فيه على مجموع كتبه، ولم يدع مناسبة إلا بين فيها ضرورة الاعتصام بالكتاب والسنة بيانًا شافيا، قائمًا على أدلة راسخة[٢].

وفي مقابل ذلك حارب البدع العلمية والعملية، ووقف لأصحاب الأهواء وقفة - بل وقفات - سجلها له تاريخُ الإسلام. ومن المعلوم أن الكتاب والسُّنة

(١) وقد أحصيت له ما يقارب العشرين موضعًا، وربما كان الواقع يتجاوز هذا العدد بمراحل. وقاعدة «الإخلاص والاتباع» هي إحدى قواعد القسم الأول من مشروعنا في تهذيب تراث شيخ الإسلام، وقد طبعت بحمد الله مع قاعدة «العلم والعمل».

(٢) وقد أخرجت -بحمد الله- كلامه في الاعتصام من مجموع كتبه، وذلك في ضمن عملنا المشار إليه في الحاشية السابقة، وقد نشر في مجلد مفرد بعنوان: «الاعتصام بالكتاب والسُّنة».

هما أول مصادر التشريع وإليهما مَرَدُّها، وهما من أعظم مباحث الأصول، فلا جرم كان ما قدمه شيخ الإسلام في هذا الصدد جديدًا لحينه على فقهاء ذلك الزمان ومتكلميه وأصولييه، ولكي تبحث عن إمام يشاكله في هذه الدعوة فإنك بحاجة إلى أن ترجع قرابة ثلاثة قرون، لتجد الإمام ابن حزم الظاهري الذي كان هو الآخر غريبًا في زمانه، منبوذًا من أقرانه.

ومن الحري أن نبين هنا أن ابن حزم وإن كان واضحًا وقويًّا وثابتًا على دعوته هذه إلا أن ابن تيمية كان أكثر منه توفيقًا، وفهمًا للكتاب والسُّنة، وإحكامًا للأصلين، وشبهًا بالسلف، كما أنه لم يكن بأقل منه قوة أو وضوحًا أو ثباتًا، فإن ظاهرية ابن حزم وسلفية شيخ الإسلام جعلت الأخير يفوق صاحبه بدرجات كثيرة، رغم أن كليهما في هذا الباب إمام مجددٌ وأصولي نقَّادة، أمَّا عن فنون العلم الأخرى -سوى أصول الفقه- فشيخ الإسلام محلق في سماء عالية لا تسمو إليها قامة ابن حزم ولا تقاربها.

ولو ذهبنا نبين رسوخ قدمه في هذا المقام لخرج الكلام عن حده، وإنما قصدنا الولوج بهذه المقدمة إلى عالَمه الأصولي الفريد حتى نقف بأنفسنا على انعكاس هذه الخاصة الجليلة في تأصيلاته؛ حيث إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يقف عند حد الدعوة إلى تعظيم الأصلين (الكتاب والسُّنة)، وإنما صاغ قواعد أصولية محكمة دقيقة من شأنها أن تكفل الفهم الصحيح لنصوصهما، وأن تدرأ عنهما الأفهام المعوجة المنبنية على أصول فاسدة.

وهو يهدف بهذه القواعد إلى العودة بالاستنباط إلى الجذور الصحيحة والمنابع الأولى، بحيث يُغْتَرَف من المعين الصافي الذي لم تكدِّره تعقيدات المذاهب الفقهية، وهذا مسلك تجديدي أصولي جليل، إذ يصحح نهج تلقِّي النصوص الشرعية، وييسر سبيل استنباط الأحكام منها بصورة مثلى وخطة وسطى بين من فتحوا باب الاستنباط لكل أحد حتى جعلوا الأمر فوضى لا ضابط له، وبين من بالغوا في الاحتراز والتشديد حتى حالوا بين الناس وبين كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ، وليتهم قيدوا الناس بالضوابط الشرعية الصحيحة،

وإنما ألزموهم بالقيود المذهبية، وجعلوا أقوال أئمتهم مقدَّمة على نصوص الوحي، فجمعوا في نهجهم بين وعورة الطريق وقلة المغنم، بينما كان عنوان منهجه رَحِمَهُ اللَّهُ: قلة المجهود وعظمة المحصود، وهو موافق لما انبنت عليها الشريعة من التيسير في العلم والعمل، ومن عُمَد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠]، فليست الصعوبة والإعضال علامة على الصحة والسداد، بل كثيرًا ما يكون العكس أولى، فكم من قوم ضيعوا الأعمار وانتهوا إلى الحيرة، وآخرين وصلوا إلى الحق من أدنى سبيل، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

*** وهاك طائفة من تلك المبادئ والقواعد الجامعة التي أصّلها ؒ عن فهم دقيق ونظر عميق في هذين الأصلين العظيمين.**

١ - القرآن والسنة فيهما البيان الأوفى لكافة أمور الدين:

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ:

«رسول الله ﷺ بَين جميع الدين أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله. فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصامًا بهذا الأصل كان أولى بالحق علمًا وعملاً.

ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم، ولا أتم عليهم نعمته...

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقًا أو اعتقادًا زعم أن الإيمان لا يتم إلا به، مع العلم بأن الرسول لم يذكره»[1].

وقد بيّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن هذا الأصل الجليل يحتج به على الجهمية القائلين بخلق القرآن، إذ لو كان هذا من الدين الواجب لعرفه الرسول ﷺ ودل أمته عليه، وكذلك يحتج بهذا الأصل على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها - من الواجبات، إذ إن النبي ﷺ لم

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٥٦) وهي رسالة مستقلة في هذا الموضوع.

يدلنا عليها.

٢- الشرع مسائل خبرية ودلائل عقلية:

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان هذا الأصل الجليل:

«إن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم، ثم الأنبياء صلوات الله عليهم كملوا للناس الأمرين: فدلوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

وليس تعليم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مقصورًا على مجرد الخبر كما يظنه كثير، بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء ألبتة، فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعًا، بخلاف الذين خالفوهم فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية، مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم ببالغيه[(١)]».

ويقول في موضع آخر: «بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجاميع البرهان التي يرجع إليها غاية نظر النُظَّار، ودلَّ من البراهين على ما فوق استنباط النُظَّار[(٢)]».

ومن كلماته الجوامع في هذا الباب قوله: «وما كان من الحجج صحيحًا ومن الرأي سديدًا فذلك له أصل في كتاب الله وسنة رسوله، فهمه من فهمه، وحُرِمَه من حُرِمَه[(٣)]».

ولقد أرسى رَحِمَهُ اللَّهُ قواعد الطريقة القرآنية النبوية البرهانية، واستخرج من آيات القرآن وكلام النبي ﷺ أصولاً برهانية جليلة محكمة لم يسبق إليها فيما أعلم[(٤)].

(١) «المصدر نفسه» (٢٢٦/٩ - ٢٢٧).
(٢) «الدرء» (٣٠٨/٣، ٣٠٩).
(٣) «اقتضاء الصراط المستقيم» (٦٠٢/٢).
(٤) وقد جمعت مادة كبيرة في ذلك من كتبه رَحِمَهُ اللَّهُ، وسأخرجها بمشيئة الله بعنوان: «قواعد المناظرة والاستدلال عند شيخ الإسلام»، وهي مثال حي ناطقٌ لما حواه القرآن والسنة =

٣- العقل الصريح والنقل الصحيح متوافقان لا يتعارضان ألبتة:

«مما يجب أن يعرف: أن أدلة الحق لا تتناقض، فلا يجوز إذا أخبر الله بشيء -سواء كان الخبر إثباتًا أو نفيًا- أن يكون في أخباره ما يناقض ذلك الخبر الأول، ولا يكون فيما يعقل بدون الخبر ما يناقض ذلك الخبر المعقول، فالأدلة المقتضية العلم لا يجوز أن تتناقض، سواء كان الدليلان سمعيين، أو عقليين، أو كان أحدهما سمعيًّا والآخر عقليًّا، ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلاً وليس بدليل، كمن يسمع خبرًا فيظنه صحيحًا ولا يكون كذلك، أو يفهم منه ما لا يدل عليه، أو تقوم عنده شبهة يظنها دليلاً عقليًّا وتكون باطلة التبس عليه فيها الحق بالباطل فيكَذِّب بها ما أخبر الله به ورسوله[(١)]».

وهو يستدل على هذه القاعدة بمثل قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ [الفرقان: ٤٤]. وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]. ونحوها من الآيات، حيث بين القرآن أن من كان يعقل أو كان يؤمن فإنه يكون ناجيا وسعيدًا ويكون مؤمنًا بما جاءت به الرسل صلوات الله عليهم وسلامه[(٢)].

٤- الحقيقة والشريعة متوافقتان:

وإذا كان رَحِمَهُ اللهُ قد أبطل بالقاعدة السابقة الأصل الفاسد الذي أصّله المتكلمون من نصب المعارضة بين النقل والعقل ثم تقديم العقل على النقل، فإنه هنا يبطل ما عليه الصوفية من اصطناع الخلاف بين الشريعة والحقيقة ثم تقديم الحقيقة على الشريعة، مع أن كلاً من العقل الصريح والحقيقة الإيمانية قد احتواهما القرآن والسُّنة (الشريعة) على خير وجه[(٣)].

٥- لا غنى عن مراعاة ألفاظ الشريعة:

ومن أقواله السديدة في هذا الباب: «وإذا كان النزاع لفظيًّا فأحق الألفاظ

=

من قواعد البرهنة وأصول الاحتجاج، وحسبي هنا هذه الإشارة.

(١) «مجموع الفتاوي» (٥١٤/٦).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٤٦/٦).

(٣) انظر تقريره لهذه القاعدة في «مجموع الفتاوى» (٣٣٨/٣ - ٣٤٠).

بالرعاية ألفاظ الشارع الواردة في الكتاب والسُّنة[١]».

ومن كلماته الجامعة هنا: قوله: «فلا يخرجن أحد عن الألفاظ المأثورة، وإن كان قد يقع تنازع في بعض معناها، فإن هذا الأمر لابد منه، فالأمر كما قد أخبر به نبينا ﷺ، والخير كل الخير في اتباع السلف الصالح والاستكثار من معرفة حديث رسول الله ﷺ والتفقه فيه، والاعتصام بحبل الله..[٢]».

٦- لابد من معرفة الحدود الشرعية:

لابد من معرفة حدود ما أنزل الله في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ويدخل في هذا الباب: معرفة الألفاظ الغريبة في كتاب الله: مثل «ضيزى» و«قسورة» وأمثال ذلك، ومعرفة معاني الألفاظ المشهورة «كالصلاة» و«الزكاة» و«الخمر» و«الربا» و«الغيبة» و«الكبر» على سبيل التحديد وإن كانت معروفة إجمالاً، ومعرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الألفاظ وذلك بالنظر في الحوادث الواقعة وتنزيل الألفاظ الشرعية عليها، ويفرق شيخ الإسلام هنا بين الطريقة الشرعية في التحديد وبين طريقة المنطقيين، فإن الأولى مبناها على التمييز بين المحدود وغيره، وهو المقصود الحقيقي من التعريف، وهو ممكن ميسور، وأمّا طريقة المناطقة التي تبني التحديد على معرفة الخواصّ فإنها مع صعوبتها واستحالتها إلا إن التحديد لا يتوقف عليها، بل يكفي مجرد التمييز[٣].

ومن الثمرات التي بناها شيخ الإسلام على معرفة الحدود الشرعية: اجتناب التقييدات والإلزامات التي زادها الفقهاء في تعريف الألفاظ الشرعية، فإن المقصود هو معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم، ومن ذلك: مُسَمَّى الماء في الشريعة، ومسمى الحيض، والسفر، وغير ذلك، فإن الفقهاء وضعوا لها قيودًا وشروطًا وتقسيمات كثيرًا ما تنأى بها عن حقيقتها الشرعية، فمثلاً الماء

---

(١) «كتاب الصفدية» (١٠١/٢).
(٢) «مجموع الفتاوى» (٥٠٥/٦) .
(٣) انظر في بسط هذه المعاني: «الرد على المنطقيين» (٤٨ - ٦١) .

ورد مطلقًا في الكتاب والسُّنة، فكل ما يسمى ماءً جاز التطهر به، فإن النبي ﷺ لم يقسمه إلى قسمين: طهور وغير طهور، فإن هذا التقسيم مخالف للكتاب والسنة، وكذلك: «السفر» فإن الشارع علق القصر والفطر بمُسَمَّى السفر ولم يحدد مسافة، فعلم أن التحديد بيوم أو يومين أو ثلاثة ليس حدًّا شرعيًّا عامًّا، وإنما كل ما سُمِّي سفرًا ولو كان قصيرًا فله أحكام السفر من القصر والفطر وغيرها، وكل ما لم يسَمَّ سفرًا ولو كان طويلاً فليس له أحكام السفر، وهكذا يقال في غير ذلك كالحيض والخُفَّين والمُدّ والصاع وغير ذلك[١].

٧- الطريق المُثْلى لمعرفة معاني الكتاب والسُّنة:

هنا يضع شيخ الإسلام جملة من الضوابط التي لا محيص عنها لمن أراد فهم ألفاظ الكتاب والسُّنة على الوجه الذي أراده الله ورسوله ﷺ، ولا يتسنى المقام إلا لبيان بعض هذه الضوابط دون غيرها، ونحن نوردها من لفظه هو:

أ- «ليس لأحد أن يحْمِل كلام الله ورسوله على وفق مذهبه إن لم يتبين من كلام الله ورسوله ما يدل على مراد الله ورسوله، وإلا فأقوال العلماء تابعة لقول الله تعالى ورسوله ﷺ، ليس قول الله ورسوله تابعًا لأقوالهم[٢]».

ب- «ينبغي للمسلم أن يقدِّر قدر كلام الله ورسوله، بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراده، لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد، فإن كثيرًا من الناس يتأول النصوص المخالفة لقوله، يسلك مسلك من يجعل التأويل كأنه ذكر ما يحتمله اللفظ، وقصده به دفع ذلك المحتج عليه بذلك النص، وهذا خطأ[٣]».

ج - «اللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعُرْفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية

(١) انظر: بحثًا بديعًا في هذه الألفاظ وغيرها وبيان سبيل فهم المراد منها في: «مجموع الفتاوى» ١٩/٢٣٥ - ٢٥٩، وهو بحث عظيم البركة لا يوجد مثله في أي كتاب من كتب الأصول مع أنه لا غنى عنه في بابه.

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣٥/٧) .

(٣) «مجموع الفتاوى» (٣٦/٧).

اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عَرَفَ عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره[1]».

د- «وليس (ابن الأنباري)[2] أعلم بمعاني القرآن والحديث وأتبع للسنة من ابن قتيبة ولا أفقه في ذلك، وإن كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة[3]».

هـ- «من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله: أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[4].

و- «الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]. وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]. فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عُرْف عام واصطلاح خاص ... بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل ذلك كان ذلك تحريفًا للكلام عن مواضعه[5]».

وهذه الضوابط -مما ذكرناه ومما لم نذكره- تشكل في مجموعها قانونًا جامعًا محكمًا، يهب الفهم الصحيح لنصوص الأصلين، ويحفظ جناب الشريعة من عبث العابثين وتحريف المبطلين، وما أحرى هذه الضوابط أن تُجْعَل في صدر المباحث الأصولية الموسومة بـ «طرق استنباط الأحكام من

---

(١) «المصدر نفسه» (ص ١١٥)، وانظر (ص ١٠٦)، وانظر نصًّا آخر مهمًّا في «الجواب الصحيح» (٤٤/٤).

(٢) ما بين القوسين من عندي وضعته موضع الضمير (هو) ليتضح كلامه الذي اقتطعناه من سياقه.

(٣) «مجموع الفتاوى» (٤١١/١٧) وانظر ما قبله.

(٤) «مجموع الفتاوى» (١٠٦/١٢، ١٠٧)، وانظر أمثلة لذلك (ص١٠٣- ١٠٧) .

(٥) «بيان تلبيس الجهمية» (٤٩٢/١، ٤٩٣).

النصوص»، وإننا أشد ما نكون اليوم حاجة إلى تلك الأصول الربانية، ولعمر الله إنها لأحق باسم أصول الفقه من كثير مما حوته كتب الأصول.

٨- لا تُقْبَل دعوى النسخ إلا ببينة لئلا تُرَدّ الأحاديث المحكمة:

وفي هذا يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ونجد كثيرًا من الناس - ممن يخالف الحديث الصحيح من أصحاب أبي حنيفة أو غيرهم - يقول: هذا منسوخ، وقد اتخذوا هذا محنة: كل حديث لا يوافق مذهبهم يقولون: هو منسوخ، من غير أن يعلموا أنه منسوخ، ولا يثبتوا ما الذي نسخه[1]».

٩- الإجماع لا ينسخ النص، وإنما ينسخه نص بَيِن:

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «.. ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولاً في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصًّا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وقال بعضهم: الإجماع نسخه. والصواب طريقة السلف، وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأمّا أن يكون النص المحكم ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط...[2]».

١٠- النصوص وافية بجمهور الحوادث والأفعال الواقعة:

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان هذه الحقيقة: «الكتاب والسُّنة بينا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بينه ﷺ[3]».

وهذا الأصل من أبلغ ما أصّله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الباب، فقد احتذى سبيلاً وسطًا بين من يقولون: إن القياس يُحتاج إليه في معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية، وهم بعض أهل الرأي والكلام، ومن يقولون: إن النصوص تستوعب جميع الشريعة، وهم أهل الظاهر، والتوسط في ذلك:

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢١/١٥٠)، وانظر بقية كلامه (ص ١٥١).
(٢) «مجموع الفتاوى» (١٩/٢٠١)، وانظر بقيته (ص ٢٠٢)، وانظر أيضًا ما جاء (ص ٢٦٧).
(٣) «الدرء» (٧/٣٤٢).

طريقة فقهاء الحديث، وهي: إثبات النصوص والآثار الصحابية على جمهور الحوادث، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل، فيستعملون قياس العلة، والقياس في معنى الأصل، وفحوى الخطاب، إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ.

وقد أجاب عما يظن كثير من الناس أنه يُحتاج فيه إلى الرأي المحدث، بحيث يجدون فروعًا عظيمة لا يمكنهم إدخالها تحت النصوص -أجاب عن ذلك بثلاثة أجوبة:

أحدها: أن كثيرًا من تلك الفروع المولَّدة المقدرة لا يقع أصلاً، وما كان كذلك لم يجب أن تدل عليه النصوص.

الوجه الثاني: أن تكون تلك الفروع والمسائل مبنية على أصول فاسدة، فمن عرف السُّنة بَين حكم ذلك الأصل فسقطت تلك الفروع المولدة كلها.

الوجه الثالث: أن النصوص دالة على عامة الفروع الواقعة، كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسُّنة ودلالتها.

وقد أحكم هذا الأصل من كل جوانبه، ولا يسعني هنا أن أزيد على ما لخصته، فلا غنى عن مراجعة الأصل(١).

١١- طرد الأقيسة كثيرًا ما يكون جناية على النصوص:

وهذا من الدقائق التي نبه عليها رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإن كثيرًا من القائسين يقع في مخالفة صريحة للنص بسبب طرد القياس في جميع الصور دون استثناء للمواضع التي جاء النص بخلافها، وهذا الاستثناء هو ما يسميه الفقهاء في مواضع كثيرة: الاستحسان، «فتجد القائلين بالاستحسان الذين تركوا فيه القياس لنصٍّ -خيرًا من الذين طردوا القياس وتركوا النص(٢)».

هذه بعض القواعد التي قصد بها شيخ الإسلام بناء قانون جامع لفهم نصوص الكتاب والسُّنة فهمًا صحيحًا مطابقًا لما أراده الله تعالى ورسوله ﷺ

---

(١) انظر هذا البحث مفصَّلاً في: «الاستقامة» (١/٦-١٣)، وانظر بحثًا آخر في: «مجموع الفتاوى» (١٩/٢٨٠-٢٨٩)، وانظر ثالثًا في: «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٣٣٥-٣٤٤).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٤/٤٦)، وانظر بقية كلامه إلى (ص ٤٨).

موافقًا لما فهمه السلف وتلقوه عن نبيهم ﷺ، ولا نملك أن نأتي على كل ما في هذا الباب، فإنه أكثر من أن يحتمله المقام، وحسبي هنا أن أحيل إلى كتاب «الاعتصام» الذي جمعته من كلامه رحمه الله، فقد احتوى في كثير منه على قواعد كثيرة من هذا الباب لمن شاء الاستزادة[(١)].

(٢) البرهنة والاستدلال على القواعد والأصول:

انفرد شيخ الإسلام عن كثير من الأصوليين بالبرهنة والاستدلال على ما يؤصله من أصول وما يقرره من قواعد، وذلك على مستوى العقل والنقل جميعًا، وهو كما كان يطبق هذا الأصل تطبيقًا أمينًا لا يحيد عنه قط - فإنه كان يدعو إليه وينظِّر له ليكون هو الأصل في بحث المسائل العلمية، ويبين أن الحياد عن ذلك لا يجوز، وهو قول بغير علم.

* **ومن أمثلة ذلك قوله:**

«وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم فليس حجة لازمة ولا إجماعًا باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسُّنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دلَّ عليه الكتاب والسنة ويدَعُوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب والسُّنة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك...

فإذا تنازع المسلمون في مسألة وجب ردُّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فأي القولين دلَّ عليه الكتاب والسنة وَجَبَ اتباعه»[(٢)].

* ومن هنا فإن ابن تيمية لا يعد الفقه هو حفظ المسائل الخلافية العارية عن الدلائل كما عليه أكثر المتأخرين، وإنما يقرر رحمه الله أن «الفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسُّنة والإجماع نصًّا

(١) وذلك في القسمين الثاني والثالث من الكتاب.
(٢) المجموع (٢٠ / ١٠ - ١٢).

واستنباطًا»[(١)].

* وأمَّا من لم يحقق الفهم للأدلة السمعية الثبوتية نصًّا واستنباطًا «فهؤلاء ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نَقَلَةٌ لكلام بعض العلماء ومذهبه»[(٢)].

(٣) اشتراط الصحة في الدليل:

يقرر شيخ الإسلام أنه لابد فيما يستَدَلُّ به من الأخبار أن يكون صحيحًا ثابتًا، وقد حرص على أن يكون هذا سبيله في مؤلفاته قدر استطاعته، واعتبر صحة الحديث وضعفه من أكبر طرق الترجيح بين الآراء المختلفة، ولابن تيمية نص يفيد أنه لا يسمَّى دليلاً إلا ما هو صحيح، وأن ما ليس بصحيح لا يسمى دليلاً أصلاً[(٣)]. يقول رَحِمَهُ اللَّهُ:

* «... وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يحتج به، فإن الاستحباب حكم شرعي فلا يثبت إلا بدليل شرعي[(٤)]، ومن أخبر عن الله أنه يحب عملاً من الأعمال من غير دليل شرعي فقد شرع من الدِّينِ ما لم يأذن به الله، كما لو أثبت الإيجاب أو التحريم...»[(٥)].

---

(١) الاستقامة (١/ ٦١).
(٢) الاستقامة (٦١/١).
(٣) من المعلوم: أنه قد شاع في فقهاء ذلك الزمن عدم التفريق بين صحيح وضعيف أصلاً، بل يكفي أن يعثروا على الحديث في كتب المذهب حتى يعدوه دليلاً، دون نظر في حاله من الصحة والضعف. ومن الجدير بالذكر هنا: أن هذا الإطلاق الذي أطلقه شيخ الإسلام واعتباره أن الدليل هو الصحيح دون غيره ـ هو إطلاق أئمة السلف، فلم يكن معروفًا عندهم إطلاق الدليل على الصحيح والضعيف، أو ما ليس معروفًا حاله من الصحة والضعف.
(٤) أي: «صحيح» كما يفهم من سياق حديثه، إذ الدليل الشرعي عنده شرطه الصحة، فما ليس بصحيح لا يسمى دليلاً كما هو مفهوم كلامه، إذ إنه بعد أن بين أن الاستحباب حكم شرعي لا يثبت بالحديث الضعيف الذي لا يحتج به، ذكر أن الاستحباب حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، فظهر جليًا أن الدليل الشرعي عنده يخرج عنه الحديث الضعيف قطعًا.
(٥) المجموع (١٨/ ٦٠).

(٤) اعتبار أصول الفقه جامعة لأصول الاعتقاد وأصول العمل:

إذا كان الفقه فقهين: الفقه الكبير والفقه الأكبر، والكبير: هو العلم بالأحكام العملية التفصيلية، والأكبر: هو العلم بالأحكام الاعتقادية التي يقوم عليها الدِّين[(١)] - فلا عجب أن نجد من الأئمة من تطرق في تأصيله للفقه العملي إلى تأصيل الفقه الاعتقادي، ولعل شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ من أبرز من أدخل قضايا ومسائل اعتقادية ضمن قواعد أصولية، بحيث تكون القاعدة الأصولية حاكمة على المسألة الاعتقادية وطريقًا إلى فهمها واستنباطها، ونورد هنا مثالين يبرزان هذا المعنى:

*** المثال الأول:**

عند كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ عن «حرف النفي الداخل على المسميات الشرعية، وهل يفيد ذلك نفي الكمال الواجب أم نفي الكمال المستحب؟» -جعل بحثه شاملاً للعمليات والاعتقاديات مع أن القاعدة التي يتناولها هي قاعدة أصولية، فمن النصوص التي يستفاد منها حكم عملي قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل»، ومن النصوص التي يتأسس عليها حكم اعتقادي قوله ﷺ: «من غشَّنا فليس مِنَّا»، حيث استشهد بالحديث على مسألة الإيمان والوعد والوعيد، وكلا النوعين من النصوص -الاعتقادية والعملية- شَرَحَهُ شيخُ الإسلام في ضوء القاعدة المذكورة[(٢)].

*** المثال الثاني:**

لابن تيمية بحث جليل في كتاب «الاستقامة» تناول فيه مسألة «التعارض بين الأدلة» بأوسع مما يقصره عليه الأصوليون عادةً، وبنهج خاص يجعلها شاملة لمسائل من أصول الدين: كمسألة الأحكام والوعد والوعيد، ومسألة القضاء والقدر، وغير ذلك، وهو بحث فريد ماتع يدل على عظم المَلَكَة التنظيرية عنده، ونحن نجتزئ ببعض كلامه مما يدل على المقصود، وإن كان

---

(١) تسمية علم العقائد الفقه الأكبر تنسب إلى الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ. انظر: «مدخل نقدي لدراسة علم الكلام للدكتور محمد السنهوتي» (ص ١٣).

(٢) انظر كلامه هذا بتفصيل أكبر في المجموع (١٩/ ٢٩٠ - ٢٩٥) وضِمْنه نصوص أخرى.

للبسط مقام آخر غير هذا. يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«اعلم أن ما يصفه به النبي ﷺ من محبة الأجناس المحبوبة من الأعيان والصفات والأفعال، وما يبغضه من ذلك - هو مثل ما يأمر به من الأفعال وينهى عنه من ذلك، فإن الحب والبغض هما أصل الأمر والنهي، وذلك نظير ما يعِدُه على الأعمال الحسنة من الثواب، ويتوعد به على الأعمال السيئة من العقاب.

فأمره ونهيه، ووعده ووعيده، وحبه وبغضه، وثوابه وعقابه - كل ذلك من جنس واحد.

والنصوص النبوية تأتي مطلقة عامة من الجانبين، فتتعارض في بعض الأعيان والأفعال التي تندرج في نصوص المدح والذم، والحب والبغض، والأمر والنهي، والوعد والوعيد. وقد بسطنا الكلام على ما يتعلق بهذه القاعدة في غير موضع، لتعلقها بأصول الدين وفروعه»(١).

(٥) القصد إلى الإفهام والإبانة:

من خصائص شيخ الإسلام التي ميزته عن كثير ممن كتبوا في الأصول أنه دائمًا يهدف إلى الإفهام والإبانة في كتبه، ويقصد إلى مقصوده مباشرة ويُتْبِع الدليلَ الدليلَ، شارحًا ومفصِّلاً، وذلك على عكس ما شاع في كتب الأصول من صعوبة متكلفة وتعقيد ومعاظلة، ولعل هذا هو الذي منعه من وضع كتاب مفرد في الأصول ينتظم مباحثه على النمط التقليدي، وإنما كان يصنف في المسألة متى احتيج إليها، ويسوقها سوقًا مخالفًا لسَنَن البحث في كتب الأصول، إذ قد يمزج بالمسألة غيرها، ويتتبع فيها جوانب غير مطروقة، ويضمنها مباحث من علوم أخرى، وينبه على الجانب الروحي فيها، ويشير إلى طريق العمل بها، كما سنوضحه في الخاصة السادسة عشرة.

(٦) الحرص على نفع المسلمين:

إن حِرْص الرجل على النفع والإفادة وتقديم النصح للأمة كان رائده دائمًا

---

(١) الاستقامة (٤٣٠/١).

في تقرير ما يقرره من قواعد وأصول، ولهذا بارك الله في علمه، ونفع به خلائق لا يحصون. فكل من تدبر كتبه بدا له أنه يسير وَفْق ما تمليه المصلحة والحاجة، بل كثيرًا ما جاءت بحوثه الأصولية -وغير الأصولية- جوابًا على أسئلة وليس من تلقاء نفسه.

(٧) الاستمداد من ثلاثة : الكتاب والسنة وفهم السلف :

لقد كان راسخًا لدى هذا الإمام الجليل مسلَّمة يقينية لا تهتز ثقته فيها قط، ولا يزال يؤكد عليها في كل مناسبة، وهي: أن أصول العلم منبعها الكتاب والسنة، وأن العلم الحق جِماعه لدى سلف الأمة.

ولقد عمل رَحِمَهُ اللهُ على تقرير هذا الأصل وتأكيده والبرهنة عليه، وكان يراه حقيقة ثابتة، بل هي آكد الحقائق، ويعيشه واقعًا في بحوثه ومناظراته، فهو دائمًا ينقب في معاني الكتاب ليستخرج خبيئها، ويفتش في كنوز السنة يبغي مكنونها، ويستحضر أقوال أئمة السلف مسلمًا أنها أجمع للحق وأقرب إلى الصواب.

ولما كان عزمه صادقًا وهمته صحيحة وجهده مباركًا فإن الله يسَّره لهذا وفتح له فيه فتحًا عظيمًا، حتى أقرَّ له المنازعون بدقة الفهم للكتاب ومعانيه، وإحاطته بالسنة ومراميها، وما تزال كتبه تؤكد ذلك، فتراه يحشد الآيات تباعًا، ويدفع الأحاديث أرسالاً، وينقل أقوال السلف موفورة، ثم يجيل النظر في هذه الأصول بثقة ويقين أن الحق فيها، حتى يفتح الله عليه بما غاب عن الأكثرين.

ولئن قيل: إن أكثر العلماء دعوا إلى ذلك وأكدوه في تصانيفهم.

فالجواب : أن شيخ الإسلام كان من أوفى الناس تقريرًا لهذا الأصل، وأعظمهم تطبيقًا له، وأكثرهم يقينًا فيه، وذلك في كافة جوانب الدين من: عقائد، وأحكام، وتزكية، وأخلاق، ولم يكن يتهاون في ذلك قيد أنملة، على حين نجد الشائع لدى المتأخرين أن العقل يحكم على الكتاب والسُّنة، ويتوسعون في دور العقل توسعًا كبيرًا ينتهي بهم إلي تحريف معاني الكتاب والسُّنة، كما أنهم لا يقَدِّرون أفهام السلف وعلومهم.

ولو مضينا على عجل نتتبع واقع المتأخرين ومدى ثقتهم بالكتاب والسنة

وفهم السلف لوجدنا أول ما يطالعنا تلك المقولة الباطلة التي شاعت في المتأخرين في باب العقيدة وبالأخص: «الأسماء والصفات»، حيث اشتهر قولهم: «مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم»، كما رأينا المتكلمين وجمهورهم يدفع النقل الصحيح بالعقل الفاسد.

وفي باب «التزكية»: رأينا جمهور الصوفية لا يعنون بتأمل نصوص الكتاب والسنة وعدهما أصل حالهم بقدر ما يمضون مع أذواقهم ومواجيدهم وأحوال مشايخهم وأئمتهم، دون أن يهتموا بعرضها على الكتاب والسنة، وما ذلك إلا لظنهم أنهما غير كافيين في ذلك، ولا يرون طريق السلف هو المؤدي إلى مقصودهم، ومن مظاهر ذلك قول بعضهم: «أنتم تأخذون دينكم ميتًا عن ميت ، ونحن نأخذه عن الحي الذي لا يموت».

وفي باب «الأحكام»: نرى متأخري الفقهاء وهم لا يشْغَلُون من هذين الأصلين إلا بما تداولته كتب المذهب، ولو علموا حديثًا صحيحًا يخالف منصوص إمامهم فإن كثيرين يتهيبون أن يردُّوا به قول إمامهم، إن لم يذهبوا إلى ردِّه هو بقول أئمتهم، كذلك يعتبرون آراء فقهائهم من المتأخرين أولى بالحق من آراء المتقدمين، وذلك أيضًا على سبيل الموالاة في المذهب.

وقُلْ في باب «الأخلاق» مثل ما قلناه في الأبواب السابقة وإن كان الأمر في الأخلاق أهون مما سواه.

ولا يصح أن يقال: إن أكثر هؤلاء كان يدعو إلى الكتاب والسنة والتمسك بهما والتسليم بأن الخير كله فيهما، لأن العبرة ليست بالدعاوى وإنما هي بالبينات، ونحن بين أيدينا تراث هؤلاء وأولئك لننظر أيهم كان أعظم يقينًا، وأصدق تسليمًا بهذا الأصل في الواقع العملي، ومن كان أبعد ما يكون عن دعواه وأشد مناقضة لقوله، فالأمر كما قيل:

والدعاوى ما لم تقيموا عليها بيناتٍ أصحابها أدعياءُ

(٨) قوة المشرب السلفي:

وهذه الخاصة فرع عن التي قبلها، إلا إنني أفردتها لعظم خطرها، وكبر أثرها،

وكونها فرقانًا عظيمًا بين أهل الحق وأهل الباطل، فإن لواء الكتاب والسنة ترفعه كافة الطوائف، ويدعيه الموافق والمخالف، في حين لا يتبعون الكتاب والسنة، وإنما يجعلونهما تابعين، ويحَمِّلون نصوص الأصلين ما لا يحتملانه من المعاني الباطلة التي تدعيها كل فرقة، ولذا كان العاصم من تبين المقاصد الحقيقية للكتاب والسنة هو في التقيد بفهم السلف، وهذا القيد لا يقدر مبتدع أن يدعيه، فكان هو البرهان على صحة الطريق، والفرقان بين فريق وفريق.

وقد عظَّم شيخ الإسلام هذا الأصل تعظيمًا بليغًا، وغلب على بحوثه الأصولية وغير الأصولية على مستوى النظرية والتطبيق:

* فعلى مستوى النظرية نجتزئ بقوله في شأن ما تميز به الصحابة رضوان الله عليهم من كمال العلم والعمل:

«... ولهذا كان معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيرًا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله: كالتفسير، وأصول الدين، وفروعه، والزهد، والعبادة، والأخلاق، والجهاد، وغير ذلك، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسُّنة، فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير وأنفع من معرفة ما يذْكَر من إجماع غيرهم ونزاعهم»[(١)].

وفي خصوص علم الأصول يقرر رَحِمَهُ اللهُ أن الصحابة، وتابعيهم بإحسان، ومن بعدهم من أئمة المسلمين «هم كانوا أقعد بهذا الفن (أصول الفقه) وغيره من فنون العلم الدينية ممن جاء بعدهم»[(٢)].

وله نصوص أخرى من هذ النوع تبين هذا الأصل أروع بيان، وتثبته بأقوى حجة وأوضح برهان، ولا يتسع المقام لبعضها فضلاً عن كلها[(٣)].

---

(١) المجموع (١٣/ ٢٤).
(٢) المجموع (٢٠/ ٤٠١).
(٣) وقد أودعتها قاعدة (الاعتصام) التي سبق الإشارة إليها. انظر: الصفحات (٥٩ - ٦٧) من القاعدة المذكورة.

* وأما على مستوى الممارسة والتطبيق فلم يكن شيخ الإسلام يثبت أصلاً أو يقرر قاعدة في أصول أو فروع أو عبادة أو معاملة إلا وعينه على طريقة السلف، لا يبغي عنها حولاً، ولا يرضى بها بدلاً.

ولما كان هذا الأصل من الأهمية بمكان فنحن نتوسع قليلاً في ذكر الأمثلة على اقتفائه سبيل السلف، والتزامه بفهمهم، وتحريه لطريقتهم، مع أنّا نعلم يقينًا أن ما نورده فيض من غيض مما طفحت به مؤلفاته، حتى لُقِّب رَحِمَهُ اللَّهُ بابن تيمية السلفي، ومن تلك الأمثلة:

(أ) يقول ابن تيمية في سياق حديثه عن تخصيص العلة وما يتصل بذلك من مسائل أصولية:

«... وهذا الإنكار يستقيم ممن ينكر الوجوب والتحريم في الباطن دون الظاهر، كما ذهب إليه النافيةُ للحكم الباطن، الجاعلةُ حكمَ الله تعالى في حق كل مجتهد ما اقتضاه اجتهاده، وأنه يتبع الاعتقاد، ويكون من موجَبَاته ومقتضَياته.

وهذا أصل فاسد مخالف لما كان عليه القرون الماضية الفاضلة وتابعوهم»[1].

انظر: كيف استنصر على المخالف بما كان عليه السلف؟

(ب) ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان مصطلح (المجمل):

«لفظ (المجمل) و(المطلق) و(العام) كان في اصطلاح الأئمة: كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم - سواءً، لا يريدون بالمجمل ما لا يفْهَم منه، كما فسره بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك، بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل وإن كان ظاهره حقًا»[2].

هنا تظهر عنايته رَحِمَهُ اللَّهُ بتحرير مقاصد الأئمة المتقدمين وبيان معاني اصطلاحاتهم، وهذا منزع سلفي ظاهر.

---

(١) «بيان الدليل على بطلان التحليل» (٤١٥).
(٢) المجموع (٣٩١/٧ - ٣٩٢).

(جـ) ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان (المنسوخ) عند السلف:

«والمنسوخ يدخل فيه - في اصطلاح السلف العام -كل ظاهر تُرِكَ ظاهره لمعارض راجح: كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل، فإنه متشابه، وإحكامه: رفع ما يتَوَهَّم فيه من المعنى الذي ليس بمراد، وكذلك ما رفع حكمه، فإن في ذلك جميعه نسخًا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن.

ولهذا كانوا يقولون: هل عرفت الناسخ من المنسوخ، فإذا عرف الناسخ عرف المحكم، وعلى هذا فيصح أن يقال: المحكم والمنسوخ، كما يقال: المحكم والمتشابه»(١).

وهذا كالذي قبله حيث يتحرى مقاصد السلف -رحمهم الله-.

والأمثلة على ظهور المشرب السلفي وغلبته على المنهج الأصولي عند شيخ الإسلام من الكثرة بما لا يتسع المقام لذكرها. وفيما ذكرنا دلالة على ما لم نذكره.

(٩) الوسطية والاعتدال والنَّصَفَة:

عُرِف ابن تيمية في بحثه الأصولي -كما في كافة بحوثه العلمية على اختلافها- بنزوعه إلى التوسط في الحكم، وعدم الجنوح إلى أحد الطرفين إلا بعد التثبت، وكثيرًا ما ينتهي به ذلك إلى ترك الطرفين واختيار التفصيل.

* ومما أشار فيه شيخ الإسلام إلى مبدأ التفصيل: قوله:

«كثيرًا ما تحصل المقابلة بين إثباتٍ عامٍ، ونفي عامٍ، ويكون الحق في التفصيل، وهو ثبوت بعض ذلك العام وانتفاء بعضه. وهذا هو الغالب على المسائل الكبار التي يتنازع فيها أحزاب الكلام والفلسفة ونحوهم»(٢).

وهذه الخاصة هي من أهم خصائص البحث العلمي عند شيخ الإسلام عمومًا، سواء في الفقه، أو أصول الفقه، أو أصول الدين، أو مسائل السلوك، أو

---

(١) المجموع (١٣/ ٢٧٢ - ٢٧٣).
(٢) الاستقامة (١/ ٤٣٧).

التفسير، أو غيرها. وهذا الأصل فرقان عظيم وقسطاس مستقيم لوزن الآراء المختلفة والترجيح بينهما، وعلى هديه خاض شيخ الإسلام في أعضل المشكلات، وجاء فيها بالقول الفصل الذي هو الحق المبين، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

والمتأمل في هذه الطريقة المنهجية يجدها الأقرب إلى تحقيق الحق ودرك الصواب، فكثيرًا ما يكون لدى كل من الجانبين حق وباطل، فلو ألزم المرء نفسه باختيار أحد الطرفين والحال كذلك لأدَّاه ذلك إلى الوقوع في بعض الباطل والإعراض عن بعض الحق ولابد، وكثير من الذين يلزمون أنفسهم بالاختيار بين طرفين ولا تتسع صدورهم للجمع بينهما قد يتبين لهم بعض الحق لدى المخالف أو يرى بعض الخطأ في رأيه هو فلا يشهد به، وليس شرط ذلك الكبر وبطر الحق، وإنما مَرَدُّ ذلك إلى أصله هذا الذي درج عليه من أن الحق في المسألة الواحدة لا يتجزأ، ومثله الباطل لا يكون في كلا الطرفين. والله أعلم.

والخلاصة: أننا نستطيع أن نفهم هذا الأصل في ضوء قاعدة الترجيح بين النصوص المتعارضة في الظاهر، وهي أن الجمع بينهما مقدم على الترجيح، ولعل هذا هو ما كان قائمًا في نفس شيخ الإسلام ولكن عبَّر عنه بصورة عملية تطبيقية ونزَّله في واقع آخر غير واقع النص، ألا وهو الرأي، فما الذي يمنع أن نسحب هذه القاعدة على آراء الناس واختلافهم فنقول: إن الجمع بين الرأيين المختلفين -متى أمكن- مقدم على الترجيح. وهي حقيقة واقعة ولها مواردها التي تنزل عليها بحيث يكون من الهضم وضعف التحقيق أن يجمد المرء على أحد الجانبين: خطأ أو صوابًا.

* **ومن أمثلة هذا الأصل في كلام شيخ الإسلام**: حديثه المفصل عن مسألة الاستدلال بالضعيف في فضائل الأعمال. المجموع: (١٨/ ٦٥ - ٦٨)، وأكتفي هنا بالإحالة إليه لطوله.

* **ومن أمثلته أيضًا**: بحثه في حقيقة التصوف وأن فيها ما يحْمَد وما يذَمُّ، وما يُقبل وما يرَدُّ، وأنه ليس بخير محض، ولا هو بشرٍ محض، وضمنه كلام

نفيس عن أن الموالاة والمعاداة يقبلان التجزؤ، وأن المرء يجتمع فيه ما يحَبُّ لأجله وما يبغَض، وما يحْمَد وما يذَمُّ، وهو بحث جليل نكتفي منه بهذه الإشارة مع الإحالة إلى موضعه. المجموع: (١١/١٣-١٨).

* ونختم هذه الخاصة بنص عزيز لابن تيمية يبين فيه أن الحق في مسائل النزاع يعود غالبًا إلى القول الوسط الذي لا يميل إلى أي من الطرفين، وهو قريب من معنى (التفصيل) الذي بيناه هنا - وأن هذا يشمل مسائل الاعتقاد ومسائل الفروع. يقول رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وقد تأملت ما شاء الله من المسائل التي يتباين فيها النزاع نفيا وإثباتًا حتى تصير مشابهة لمسائل الأهواء، وما يتعصب له الطوائف من الأقوال، كمسائل الطرائق المذكورة في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي وبين الأئمة الأربعة، وغير هذه المسائل -فوجدت كثيرًا منها يعود الصواب فيه إلى الوسط: كمسألة إزالة النجاسة بغير الماء، ومسألة القضاء بالنكول، وإخراج القيم في الزكاة، والصلاة في أول الوقت، والقراءة خلف الإمام، ومسألة تعيين النية وتبييتها، وبيع الأعيان الغائبة، واجتناب النجاسة في الصلاة، ومسائل الشركة: كشركة الأبدان، والوجوه، والمفاوضة، ومسألة صفة القاضي.

وكذلك هو الأصل المعتمد في المسائل الخبرية العلمية التي تسمى «مسائل الأصول»، أو «أصول الدين»، أو «أصول الكلام» - يقع فيها اتباع الظن وما تهوى الأنفس..» إلى أن قال: «ثم غالب الخلاف المتباين فيها يعود الحق فيه إلى القول الوسط في مسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والعدل، ومسائل الأسماء والأحكام..»[1] إلى آخر كلامه.

(١٠) الوحدة والتكامل والاتساق:

وقد تحققت هذه الصفات في تآليفه بصورة ظاهرة، حتى خرج كلامه في الأصول -بل وغير الأصول- مخرج القانون الكلي المتجانس، الذي لا تناقض بين

(١) المجموع (٢١ / ١٤١-١٤٢).

أركانه، والبناء المحكم الذي لا اضطراب فيه ولا ميل ولا اختلاف: فكل قاعدة تتصل بغيرها إما مؤصلة وإما متفرعة و إما مؤصلة من وجه ومتفرعة من وجه.

وهذا لا يكاد يتخلف في كل أصل أصَّلَه دقيق أو جليل، وقد يخفى وجه هذا الاتساق أحيانًا وفي قواعد بعينها، ولكنها عند التأمل يظهر أنها من صميم الباب الذي وردت فيه، وأن خطرها جسيم ونفعها عظيم، وهذه الخاصة المنهجية سببها النظرة الكلية الشمولية التي تحلى بها الإمام ابن تيمية، وملكته العظيمة في التجريد والتنظير بجمع المؤتلفات وتفريق المختلفات.

ومما يلمح إلى هذا الترابط والاتساق في نفس الإمام أن من أجلِّ أصوله التي شيد عليها علمه: القول بتوافق الأدلة القطعية وتعاضدها : فالنصوص الصحيحة يوافق بعضها بعضًا، والقرآن يوافق السنة، والقياس الصحيح يوافق النص الصحيح، والعقل يوافق النقل، والحقيقة توافق الشريعة.. وهكذا. وهذه الأصول شائعة في كتبه بصورة تغني عن التمثيل.

ولعل مما يشير إلى هذه الخاصة من وجه آخر: ما فشا في كتبه من استطرادات خارج الموضوع الأصلي، فإن الناظر المتأمل يستشعر كأنه يتعمد ذلك ويقصد إليه قصدًا، ولعل ذلك من صميم منهجه، وهو يشير إلى خاصة عظيمة من خصائص الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهي التي فاتت كثيرين من حملة الشريعة، وأقصد بذلك اعتبار العلوم الشرعية وحدة متكاملة، وأن الفصل الصارم بينها إنما هو مرحلة أولية يستعان بها على التحصيل وضبط العلوم، وأما الدارس المتمرس فهو بحاجة إلى اكتساب ملكة التعامل مع النصوص تعاملاً مباشرًا، وتسخير كل إمكاناته العلمية في سبيل بحثه العلمي، مما يبين مدى هضمه لأدوات البحث والنظر فضلاً عن الملكات العقلية الباهرة التي حباه الله بها.

(١١) الحرية في النظر ومحاربة التعصب والتقليد:

كان العلامة ابن تيمية مجتهدًا ، داعية إلى الاجتهاد والاستقلال بالبحث والنظر، محاربًا للتقليد والتعصب المذهبي. وقد كانت مبادؤه هذه غريبة على معاصريه فوقع منهم نفرة منه، لجِدَّة آرائه ومصادمتها للشائع المألوف عندهم.

وقد ناظر رَحِمَهُ اللَّهُ أهل التقليد والمذهبية، وأقام الحجج الناصعة والأدلة القاطعة على أنه لا يجوز بحال أن يتَّبعَ غيرُ الرسول ﷺ فيما خالف فيه الرسولَ، لأن ذلك يشبه اتباع الكفار لدين آبائهم (انظر مثالاً لحديثه في ذم التقليد والتعصب المذهبي: المجموع: (١٩/٢٦٠ - ٢٨٠).

(١٢) موقف ابن تيمية من علم الكلام والطريقة الكلامية في أصول الفقه :

من المعلوم أن علم الكلام قد مارس تأثيرًا كبيرًا على أصول الفقه في أزمنة متطاولة حتى يومنا هذا، وأن هذا التأثير لم يقف عند حدّ تطرق المسائل الكلامية إلى هذا العلم، وإنما تجاوز ذلك إلى منهج العلم نفسه؛ حيث اشتهر أن إحدى الطرق الثلاث في التأليف الأصولي هي طريقة المتكلمين، إن لم تكن أشهر الطرق وأكثرها شيوعًا.

ولذا كثر أن نجد من المتكلمين من خاض في أصول الفقه وصنف فيه مع خلوّ يده من علم الفقه نفسه. ويطول المقام لو مضينا نتتبع الآثار الجسام التي مُنِي بها علم الأصول تحت وطأة الكلام وأهله، على أن عنايتنا هنا مقصورة على ما قام به شيخ الإسلام في نقد هذا المسلك:

* فقد حمل رَحِمَهُ اللَّهُ على طريقة المتكلمين حملة شديدة، وأشار في غير موطن إلى أن طريقة المتكلمين القائمة على تجريد الكلام في علم الأصول دون معرفة بالفقه هي طريقة غير سديدة، لما تضمنته من تقديرات باطلة، وقواعد لفقه لا معرفة لهم به، ولذا فهو يرى أن أكثر المصنفين في أصول الفقه من أهل الكلام والرأي - كالمعتزلة، والأشعرية، وغيرهم - يرى أنه «ليس في هؤلاء إمام من أئمة المسلمين الذين اشتغلوا بتلقي الأحكام من أدلة الشرع»(١).

* وهو يقول في شأن ما صنفه أهل الكلام في الأصول:

«ثم إنهم صنفوا في أصول الفقه -وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين- فبنوه على أصولهم الفاسدة»(٢).

---

(١) المجموع (٢٠/ ٤٠٣-٤٠٤).
(٢) الاستقامة (١/٥٠).

* ويقارن بين طريقة الأصوليين العارفين بالفقه وطريقة المتكلمين الذين جردوا الأصول عن الفقه، فيقول: «فالأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين: كمالك، والشافعي، والأوزاعي، وأبي حنيفة، وأحمد ابن حنبل، وداود، ومذهب أتباعهم، بل هؤلاء ونحوهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه، إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام.

بخلاف الذين يجَرِّدون الكلام في أصول مُقَدَّرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد، من غير معرفة بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًا فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان تكلمًا في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان، كما يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحقَّقة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المُقَدَّرَات فهو كلام باطل؟!»[(١)].

(١٣) موقفه من المنطق:

لقد نفى ابن تيمية أن يكون المنطق وسيلة وآلة نافعة في ضبط العلوم الإسلامية، وسعى في نقضه وإبطاله في ذاته، وأنه لا يصلح آلة للعلم أصلاً، بل هو عند التحقيق عائق عن المعرفة ومُفْسِد لعلوم المسلمين.

وموقفه هذا يناقض موقف كلٍّ مِن: الغزالي الذي احتفى بالمنطق وعمل على التوطيد له بين المسلمين وأدخله في أصول الفقه وجعله مقدمة له، وابن حزم الذي خفي عنه عواره حتى صنف فيه كتابًا مفردًا. ومن المعلوم أن للمنطق أثرًا سلبيا على علم الأصول مكملاً للأثر الكلامي.

وقد عمل ابن تيمية في خلال ذلك على تقديم المنهج الإسلامي القرآني الذي هو الأحق بالاتباع والأولى بأن يكون أساسًا لعلوم المسلمين. وقد سمى منهجه: «الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية»[(٢)].

---

(١) المجموع (٢٠/٤٠٢).

(٢) المجموع (٩/٧٣) وقد توسع في نقض هذا العلم وكشف عواره في كتابه الكبير: «الرد على المنطقيين». وكتابه «نقض المنطق».

(١٤) العناية من الأصول بما يتأسس عليه عمل:

للعلم عند شيخ الإسلام غاية عملية تطبيقية وليست شكلية نظرية فقط، وقد كان هذا واضحًا في بحوثه الأصولية كشأنه في كافة بحوثه، وذلك على الرغم من إحكامه للجانب النظري التجريدي إحكامًا فريدًا يجعله من أعظم المنظرين في علماء الإسلام. (انظر مثالاً على مقدرته التجريدية التنظيرية: المجموع [٢٠/ ٨٥ - ١٥٩] مسألة في أن جنس فعل المأمور أعظم من جنس ترك المنهي) على أنه استطاع أن يجمع بين طرفي التجريد والتطبيق جمعًا موفقًا نافعًا جدًّا في الربط بين العلم والغاية التي وضع لها.

ومن هذا القبيل نقضه للطريقة الكلامية في علم الأصول (راجع: ما ذكرناه في الخاصة [١٢]) حيث جعل أساس اعتراضه أنها مُقَدَّرات نظرية لا تنبني على معرفة بالواقع العملي لعلم الأصول ابتداءً، ولا تسوق إلى ثمرة فقهية عملية انتهاءً (راجع: الموضع المشار إليه هنا).

وهذا خلاف ما غلب على كتب الأصول من بحوث شكلية ومسائل عقيمة، لا ينبني عليها عمل، ولا تربي ملكة الاستنباط، حتى صار علم الأصول بعيدًا عن روح الفقه بعدًا ظاهرًا، وقَلَّ من الفقهاء من ينْتَفِع به، لقلة محصوله مع صعوبة تحصيله.

(١٥) القوة والوضوح والشمول:

تميز شيخ الإسلام في بحوثه الأصولية بالخصائص نفسها التي تميز بها الإمام ابن حزم رحمه الله من القوة والوضوح والشمول، والجمع بين النظرية والتطبيق، على أنه يزيد عنه بخصائص ومزايا أخرى تضمنتها الفقرات السابقة، كما أننا نجد الإمام ابن تيمية أخف حدة من ابن حزم، وأكثر اتساقًا في أفكاره وآرائه، وأكثر انضباطًا على منهج السلف واستقامة على الكتاب والسُّنة، وأشد مرونة من ابن حزم رحمه الله، وأكثر مراعاة للحِكَم والمصالح والمقاصد والمآلات.

(١٦) المرونة ، ومراعاة روح الشريعة ، وفتح آفاق جديدة في علم الأصول :

يلاحظ على المادة الأصولية التي تركها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أنها مادة مرنة، غير جافة أو جامدة، فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ رغم مقدرته الفائقة على التجريد والتنظير، والسير وفق قوالب العلم الاصطلاحية، واستحضار لسان القوم، إلا إنه قلما يسترسل في ذلك، بل كثيرًا ما ينتقل بالمسألة الأصولية أو الفقهية أو العَقَدِية الخالصة إلى جانبها الروحي القلبي المتعلق بالديانة، ويرتاد أماكن مجهولة لم يطرقها أكثر الأصوليين.

وأسلوبه في الغالب مزيج بين النظرية والتطبيق، مع تطعيمه بما يمكن تسميته روح الشريعة، ولهذا كان علمه وما يزال حيا، ومُعَدًّا للاستفادة المباشرة منه.

ومن هنا يلحظ الناظر في مباحثه الأصولية أنه مدَّ روحًا جديدة في هذا العلم، وابتكر كثيرًا من المسائل، وخاض بجرأة في مباحث لم يطرقها السابقون، الذين تقيد أكثرهم بما درجت عليه كتب الأصول من مادة تقليدية لا تكاد تقبل الزيادة والنقصان، هذا فضلاً عن توسيعه القول في مسائل جاءت في كتب الأصول عَرَضًا، ولم تُوَفَّ حقها من البحث والنظر.

وإذا نظرنا إلى المسائل التي ابتكرها أو نَمَّاها شيخ الإسلام ألفيناها -عند التحقيق والإنصاف- أحق بعلم الأصول من كثير من المباحث والمسائل التي ازدحمت بها كتب الأصول، وذلك إذا نظرنا نظرة منهجية علمية إلى ما يحقق الغاية من هذا العلم، وهي تحقيق الملكة الاستنباطية، وبناء النهج القويم في فهم الأدلة الشرعية فهمًا صحيحًا.

ولما كانت هذه الخاصة من أهم الخواص التي تتعلق بالناحية التجديدية الاصطلاحية عند الإمام ابن تيمية في علم الأصول رأيت أن أسرد طائفة من المسائل والبحوث والقواعد المبتكرة التي تكلم فيها شيخ الإسلام بنهج خاص، مع الإحالة إلى مواطنها في كتبه، فهذا أولى من أن أذكر مثالاً أو مثالين من كلامه، لأن كتبه متوافرة عند أكثر القراء، فما يبقى إلا الإشارة إلى مواضعها

بالجزء والصفحة، وهاك أهم ما قصدنا إليه:

١- قاعدة: «العقل والنقل».

٢- قاعدة: «المصالح والمفاسد».

٣- قاعدة: «التفاضل والأفضلية».

٤- قاعدة: «الأصول والفروع».

وهذه الأربعة قد أخرجتها ضمن مشروع التقريب والتهذيب لعلوم شيخ الإسلام في مجلد مفرد وجمعتها من جميع كتبه المطبوعة.

٥- مسألة : «العلم والظن». [المجموع ١٣ / ١١٠]

٦- بحث في : «رفع الملام عن الأئمة الأعلام».

وهي رسالة مفردة لا أظن أحدًا سبقه في موضوعها -طبعت وحدها-، وهي في المجموع [٢٠ / ٢٣٢- ٢٩٢].

٧- قاعدة في «أن جنس فعل المأمور أعظم من جنس ترك المنهي». [المجموع: ٢٠/ ٥٨ - ١٥٩].

٨- مسألة : «في أن القلب المعمور بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهل هو ترجيح شرعي». [المجموع ٢٠/٤٢].

٩- بحث : «في تحقيق معنى الأصولي». [المجموع: ٢٠/٤٠٠ - ٤٠٤].

١٠- «تحقيق: أن الفقه الحقيقي هو العلم والعمل». [بيان الدليل على إبطال التحليل: ٣٥٠ ، ٣٥١].

١١- «الرد على من زعم أن أكثر علم الفقه ظنون». [الاستقامة: ١/٤٧ - ٦٩].

١٢- «حكم ما تنازع فيه أهل السلوك وكيف يفصَل بينهم». [المجموع: ١٩/٢٧٣ - ٢٧٤].

١٣- «مسألة في أن رفع الآصار والأغلال والتكليف بحسب الطاقة قد لا يحصل لبعض المسلمين، وبيان المقصود من آيتي البقرة». [المجموع: ١٤/١٤٣-١٥٩].

١٤- «مقارنة بين ما يسميه الفقهاء قياسًا وما تسميه الصوفية إشارة». [المجموع: ١٣/٢٤٠ - ٢٤٣].

١٥- «ضرورة التفقه في مصالح القلوب ومفاسدها» [المجموع: ٣٢ / ٢٣١ - ٢٣٧].

وما هذا إلا قليل من كثير تناثر من تآليف شيخ الإسلام من مسائل فريدة، وبحوث جديدة، ونظرات سديدة، يحتاج إليها الأصولي الحق، والفقيه الحق، بل لا يكاد يستغني عنها طالب علم صادق يبتغي العلم النافع الذي يهديه إلى العمل الصالح، الذي يسوقه إلى الجنة.

فرحم الله شيخ الإسلام وأجزل له المثوبة، على نصحه للمسلمين، وحسن قيامه بإمامة الدين، وصلى الله وسلم وبارك على محمد الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين.

* * *

الفصل الرابع

الإمام الشاطبي

وآثاره التجديدية في علم الأصول

المجدد

* «العلماء المستقلون في هذه الأمة ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، والإمام الشاطبي من هؤلاء القليل، وما رأينا من آثاره إلا القليل.. رأينا كتاب «الموافقات» من قبل ورأينا كتاب «الاعتصام» اليوم فأنشدنا قول الشاعر:

قليــل منــك يكفينــي ولــكن   قليلــك لا يقــال لــه قليــل

.. لكن المصنف بهذا الكتاب وبصِنْوِه: كتاب «الموافقات» الذي لم يسبق إلى مثله أيضًا - من أعظم المجددين في الإسلام»[1] .

الشيخ محمد رشيد رضا

* «لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن عند حد تأصيل القواعد وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائها إلى استخراج درر غوالٍ، لها أوثق صلة بروح الشريعة وأعرق نسب بعلم الأصول»[2] .

العلامة عبد اللّه دراز

* «كتاب الموافقات.. هو أجلّ كتاب عرفناه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، أتى فيه مؤلفه الموفق رحمه الله بعجائب التفكير السديد، والبصر الفقهي، والأسلوب المبتكر»[3] .

الشيخ مصطفى أحمد الزَّرْقا

هذه بعض شهادات الأفذاذ من العلماء بمنزلة الشاطبي في التجديد، ولو

---

(١) مقدمة كتاب «الاعتصام» للشاطبي بقلم الشيخ محمد رشيد رضا (ص٣).
(٢) مقدمة كتاب «الموافقات» للشيخ محمد عبد اللّه دراز (ص٧)، وقد جلّى في هذه المقدمة عن عظمة ما جاء به الإمام الشاطبي رحمه الله فأوفى البيان.
(٣) المدخل الفقهي العام» (١١٩/١)، بواسطة «نظرية المقاصد عند الشاطبي» (ص٥٧٢).

ذهبنا نستقصي شهادات أضرابهم من العلماء لخرج الأمر عن حده.. وجملة القول: أن الشاطبي إمام مجدد ومحقق نقادة متفرد، لا ريب في ذلك ولا خلاف، وقد ظهرت آثار عمارته في علم الأصول كالشمس في رابعة النهار، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن صنيع الشاطبي في المقاصد لا يقل أهمية عن صنيع الشافعي[١].

وليس بغريب أن يكون الشاطبي على وعي بقيمة ما أبدعه، فهو يقول في شأن كتابه «الموافقات»: «لا جرم أنه قرب عليك في المسير وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظهر، وخطب لك عرائس الحكمة ووهب لك المهر»[٢].

... وماذا عن الموافقات؟:

كتاب «الموافقات» من أمهات كتب الشريعة ومن آكد عُمَد أصول الفقه على مدى تاريخه الطويل، فهو - كما يقول الشيخ رشيد رضا: «لا ندَّ له في بابه لأصول الفقه وحِكَم الشريعة وأسرارها»[٣]، ولا يكاد يوجد له نظير من حيث الابتكار والتجديد حاشا «رسالة الشافعي» رَحِمَهُ اللَّهُ.

والواضح من صنيع الشاطبي في «موافقاته» أنه لم يقصد إلى وضع كتاب تقليدي يستوفي مباحث الأصول على صورتها المعهودة، وإلا فقد أعرض عن مباحث هي من صميم ما تتداوله كتب الأصول، وصاغ مباحث كثيرة لا عهد للأصوليين بها.. وإنما الذي يظهر للمتأمل أن الشاطبي قصد إيراد ما أغفله الأصوليون مما كان حقًّا عليهم بيانه[٤]، فهو مع تقريره أن كتابه هو من كتب أصول الفقه[٥]، إلا إنه كثيرًا ما يحيل على علم الأصول بعبارات من نحو قوله:

---

(١) وهو الدكتور عجيل النشمي فيما نقله عنه الريسوني في «نظرية المقاصد..» (ص٣٧٢).
(٢) «الموافقات» (٢٤/١، ٢٥)، وانظر كلمته في شأن كتابه «الواردة» (ص٧٨).
(٣) مقدمة «الاعتصام» (ص٤).
(٤) ولذا كثرت فيه البحوث الجديدة النافعة التي لم يسبقه إليها أحد.
(٥) وقد صرح الشاطبي بذلك في مقدمة «الموافقات»، حيث قال في المادة التي تضمنها الكتاب: «فانضمت بذلك إلى تراجم الأصول الفقهية» (٢٣/١).

«وهذا مجال يحتمل بسطًا أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه»[١] ، «ولا معنىٰ لبيان ذلك ههنا، فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة»[٢] ، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه هنا.

التجديد

هنا نذكر أهم خصائص البحث الأصولي وأهم الثمرات التي جادت بها قريحة هذا الإمام الجِهْبِذُ، وذلك من خلال ما حصلناه من دراسة كتابَيه: «الموافقات»، و«الاعتصام»، وبالله التوفيق.

[١]
قوة الاتباع والإجلال للكتاب والسُّنة

ليس أدل علىٰ تمكن هذه الصفة في الشاطبي من كتابه الفذ «الاعتصام» الذي لم يصَنَّف مثله في أصول الاتباع والابتداع، فهو - علىٰ حد قول الشيخ رشيد رضا - «لا ندَّ له في بابه»[٣]، وهذا يعفينا من كثير من القول هنا، وإن كنا نقرر علىٰ وجه الإجمال أن الشاطبي في «موافقاته» لم يخرج في صغير أو كبير عما قرره في «اعتصامه».

ولعل أقوىٰ مثال علىٰ تعظيم الشاطبي لهذين الأصلين أنه في تأصيله لنظرية المقاصد كان حريصًا علىٰ رد كل صغير وكبير إلى النصوص الشرعية واستقاء قواعده من أحوال النبي ﷺ وصحابته[٤] .

وإذا أردنا تعيين جزئية مصغرة من جزئيات النظرية فإننا نشير إلى ما جاء

---

(١) «الموافقات» (٢/٥٧).
(٢) «الموافقات» (٢/١٠٧).
(٣) «الاعتصام» (١/٤) مقدمة الشيخ رشيد.
(٤) انظر هذا البحث في «الموافقات» (٣/١٤٤ـ١٦٢).

في المسألة السابعة من مسائل «الأوامر والنواهي» حيث يستفاد منها أن الأخذ بالمصالح ليس مرسلاً بلا ضابط، وأنه لابد من مراعاة النصوص والمقاصد جميعًا، فلا يكون اعتبار المقاصد في مقابل إهدار النصوص[١].

وَمِن الأمور التي أولاها الشاطبي عناية بالغة: منزلة العقل من النقل، وهي مَزِلَّة أقدام ومَفْرِق طرق في باب الاتباع، وقد حذا الشاطبي حذو الأئمة الراسخين من أئمة السُّنة، فبين أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول[٢]، وأن النقل والعقل إذا تعاضدا على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يكون العقل تابعًا للنقل ومكملاً له غير مستقل بالدلالة[٣]، وأن العقل إذا لم يكن متبعًا للشرع فهو نوع من اتباع الهوى[٤]، وأن التحسين والتقبيح العقليين هما من سمت المبتدعة[٥].

وفي علاقة القرآن بالسنة يقول الشاطبي: «.. فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضًا ويشد بعضه بعضًا»[٦] فهما عنده متكاملان متلازمان لا تعارض بينهما، ولا اختلاف ولا يغني أحدهما عن الآخر.

* * *

(١) انظر هذا البحث في «الموافقات» (٣/١٤٤-١٦٢).
(٢) انظر: «الموافقات» (٣/٢٧).
(٣) انظر في ذلك: «الموافقات» (١/٣٥) وما بعدها، (٨٧) وما بعدها.
(٤) انظر: «الاعتصام» (١/٣٩، ٤٠).
(٥) انظر: «الاعتصام» (١/١٠٦) وقد تكرر منه ذم التحسين والتقبيح في مواطن من «الموافقات».
(٦) «الموافقات» (٢/٥٨).

[٢]
قوة المنزع السلفي

وهذه من أظهر خصائص الإمام الشاطبي وأشدها تمكنًا من نفسه، فقد كثر جدًّا تعويله على قول السلف ومسلكهم في الفهم والنظر وبناء قواعده على ما قرروه، ولا حاجة هنا إلى التمثيل، فإن هذا سهل المُلْتَمَس لشيوعه وكثرته.

وإن كنا نشير إلى مثل قوله: «.. والدليل عليه: النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح»[١]، وقوله: «.. ولا تجده في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح»[٢]، وقوله: «وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح»[٣].

ولم يكتف الشاطبي بهذا النهج العملي في اتباع السلف، وإنما قرر هذا الأصل بصورة نظرية، وبين عظيم نفعه وبركته وشدة حاجة علماء الشريعة أصولاً وفروعًا إليه، ونورد هنا ثلاثة أمثلة لما نَظَّره الشاطبي في هذا الباب:

المثال الأول: ويتمثل في قول الشاطبي: «ويطلق أيضًا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وُجِدَ ذلك في الكتاب والسنة أو لم يوجد، لكونه اتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم»[٤].

واختيار الشاطبي إطلاق السنة على عمل الصحابة هو غاية التعظيم لهم وتقديم أقوالهم على كل أحد.

المثال الثاني: وهو أن الشاطبي عقد مبحثًا خاصًّا للنسخ عند السلف وبيان

---

(١) «الموافقات» (٤/٣١٣).
(٢) «الموافقات» (١/٥٩).
(٣) «الموافقات» (٣/٣٧٦).
(٤) «الموافقات» (٤/٤، ٥).

الفرق بينه وبين مصطلح النسخ عند المتأخرين[١]، وهذا يبين حفاوته بشرح مقاصد السلف وتقريب مذاهبهم.

المثال الثالث: وهو وضع الشاطبي مسألة برأسها في تقرير أنه «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به»[٢]، وقد تضمن بحثه فيها من دقائق الفقه ومآخذ الأدلة ما لا يوجد مثله في كتاب.

* وجملة ما بنى عليه الشاطبي منهجه في ضرورة اعتبار فهم السلف وعملهم بالأدلة أربعة أمور:

أحدها: ثبوت فضلهم فيما ورد من الأخبار وأنهم أكمل علمًا وعملاً[٣].

الثاني: الاقتداء بالصحابة مبني على أنهم مقتدون بالنبي ﷺ، فأعمالهم هي آثار تعليمه لهم، ولذا اقتدى التابعون بالصحابة[٤].

الثالث: أن فهم السلف عاصم من الزيغ عن مقاصد الشرع ومرامي الكتاب والسُّنة، يقول الشاطبي في ذلك: «ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحدًا من المختلفين في الأحكام الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر الأدلة... بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن.. فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل»[٥].

الرابع: أن السلف الصالح ق أخذوا الأدلة مأخذ الافتقار واقتباس الأحكام

---

(١) انظر: «الموافقات» (٣/١٠٨ - ١١٧).
(٢) «الموافقات» (٣/٧٧).
(٣) انظر في بيان ذلك: «الموافقات» (١/٩٧ - ٩٨)، (٤/٧٤).
(٤) وهذا المعنى لم ينص عليه الشاطبي، وإنما يستفاد من كلامه الوارد في «الموافقات» (١/٩٣ - ٩٥)، ويؤكد هذا الفهمَ أن الشاطبي اعتبر لفظ السنة شاملاً لما عمل به الصحابة، وعلل ذلك بأنه اتباع لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم (راجع النص المذكور قبل قليل في المثال الأول).
(٥) «الموافقات» (٣/٧٦ - ٧٧).

منها دون هوًى أو غرضٍ[١]، فكان المقتدِي بهم في الفهم له نصيب من ذلك.

ولهذا كله يقرر الشاطبي بحزم أن «كل ما جاء مخالفًا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه»، ويشتد في التحذير من مخالفتهم: «الحذرَ الحذرَ من مخالفة الأولين، فلو كان ثَمَّ فضلٌ ما لكان الأولون أحق به، والله المستعان»[٢].

* * *

(١) انظر: «الموافقات» (٣/٧٧ ـ ٧٨).
(٢) «الموافقات» (٣/٧١).

[٣]
بناء تأصيلاته على الاستقراء

وهذه من ألزم خصائص المنهج الأصولي عند الشاطبي، فإنه بين في مقدمة «الموافقات» أنه اعتمد على الاستقراءات الكلية[١]، بل إنه بلغ بالاستقراء أن جعله خاصة كتابه[٢]، وهذا يلزمنا بالوقوف عنده وقفة تناسبه، وخاصة أننا نراه قد أبدع فيه وأحسن كل الإحسان، وأن منهاج البحث الأصولي في أمسِّ الحاجة إليه.

ويعرف الشاطبي الاستقراء بأنه: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام: إما قطعي وإما ظني»، ثم يردف: «وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حُكِمَ به مطلقًا في كل فرد يقدَّر»[٣].

* والاستقراء الذي غلب على الشاطبي هو ما سمَّاه: «الاستقراء المعنوي» وصفته أنَّه: «لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه الأدلة»[٤].

ومن صفته أيضًا -كما يتحصل من كلامه ومسلكه: أنه مبني على لمح المعنى المشترك من مقتضيات أدلة كثيرة مما قد يكون ظاهرًا أو خفيًّا، صريحًا أو ضمنيًّا، مما يعتمد في استخراجه على القرائن والدُّربة ودوام النظر[٥].

وهذا النوع من الاستقراء على هذه الصفة يفيد القطع عند الشاطبي وإن كانت جزئياته في ذاتها ظنية، لأنها «تضافرت على معنًى واحدٍ حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع»[٦]، «وإذا تكاثرت الأدلة على الناظر عضد بعضها ببعض فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[٧].

---

(١) «الموافقات» (٢٣/١).
(٢) انظر: «الموافقات» (٣٢٧/٤) الأصل والهامش ففيها بيان هذا المعنى.
(٣) «الموافقات» (٢٩٨/٣).
(٤) «الموافقات» (٥١/٢).
(٥) وهذا الوصف مستفاد من النظر في كلامه، وإن لم ينص هو عليه، ومن المواضع التي تعين على تصور ما تصورناه هنا: «الموافقات» (٣٥/١ - ٤٢)، (٥١/٢، ٥٢)، وكذلك تعليق الشيخ دراز (٣٢٧/٤) هامش (٢).
(٦) «الموافقات» (٣٧/١).
(٧) «الموافقات» (٣٧/١)، وقد ذهب الشيخ عبد اللّه دراز إلى أبعد من هذا في شرحه لهذا الاستقراء عند الشاطبي، فذكر أنه لا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفًا، لأنه لا يستند إلى =

ولا ينال من هذه القطعية في الاستقراء أن تتخلف بعض الجزئيات «فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المختلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[(١)].

* أمَّا عن ممارسة الشاطبي الاستقراءَ في بحثه فذلك أمر لا يتطلب بيانًا، أو إثباتًا، فحسب الناظر في «الموافقات» أن يرمي ببصره حيث شاء ليلتقط لفظة الاستقراء ومشتقاتها، وهي من أَجْلِ أن يتلفظ بها صاحبها لابد أن تسبقها معاناة وتتبع -أو بعبارة الشاطبي: «تصفُّح»[(٢)]- لعشرات أو مئات من الأدلة بعقلٍ واعٍ متدبر حتى يصح له أن يقول: «استقرأت».

وحسبي هنا أن أحيل إلى موضع مما استعرض الشاطبي فيه بعض مفردات المسألة المستقرأة -ولا أقول كلها- وذلك في تقرير أن الأمة قد أعطيت من جميع المزايا والمناقب التي أعطيها رسولُ اللَّهِ ﷺ إلا ما وقع استثناؤه، فقد أثبت ذلك بالاستقراء، وذكر أن ذلك ظهر في مواضع كثيرة، وأنه اقتصر منها على ثلاثين وجهًا، ثم مضى يبين هذه المواضع الثلاثين على التفصيل، ومن هذه المواضع:

١- الصلاة من اللَّه تعالى: فقد قال في النبي ﷺ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:٥٦]. وقال في الأمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ الآية [الأحزاب:٤٣].

٢- الإعطاء إلى الإرضاء: قال تعالى في النبي ﷺ: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحى:٥]. وقال في الأمة: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ﴾ [الحج:٥٩].

٣- الوحي وهو النبوة: قال تعالى: ﴿۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [النساء:١٦٣]. وفي الأمة: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»[(٣)].

٤- الاختصاص بالمحبة: لأن محمدًا ﷺ حبيب اللَّه، وفي الأمة: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:٥٤].

= دليل خاص، كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل ثقة [انظر:٣٢٧/٤ هامش (٢)]،والحق أنني لم أجد الشاطبي يصرح إلا بالتجاوز عن ظنية الأمثلة، وأما ضعف بعض الأدلة فلعل الشيخ دراز استفاده من قياسه على التواتر اللفظي.

(١) «الموافقات» (٥٣/٢)، وانظر الموضع كله ففيه تفصيل نافع.

(٢) راجع تعريفه للاستقراء قبل قليل.

(٣) رواه البخاري حديث رقم (٦٩٨٧، ٦٩٨٨، ٦٩٨٩، ٧٠١٧)، ومسلم (حديث ٢٢٦٣، ٢٢٦٤).

٥- وأنه أكرم الأولين والآخرين، وقد جاء في الأمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وما هذه الخمسة التي أوردتها إلا نماذج للأوجه الثلاثين التي بسطها الشاطبي في التدليل على ما ذهب إليه[(١)].

ومن الواضح أن الشاطبي لم يبنِ كلامه على ما قرره المنطقيون في هذا الباب من تقسيمهم الاستقراء إلى ناقص وتام ونحو ذلك، وإنما بناه على منهجه الخاص الذي يراعي الفطر السليمة والمعاني القريبة التي تؤدي المراد من أقصر طريق، وقد جاء كلامه في الاستقراء محكمًا ومنتجًا ومقنعًا على مستوى النظرية والتطبيق جميعًا.

* ولما كان الاستقراء هو عمدة البحث الأصولي عند الشاطبي فإننا نستطيع من خلال نظرنا في الاستقراء أن نتبين جوهر المنهج الأصولي عند الشاطبي وذلك بملاحظة أمور ثلاثة:

ـ **الأمر الأول**: أن الشاطبي يجعل النظر في الأدلة التي تتضمن أحكامًا فرعية أساس تكوين القواعد النظرية، وبهذا يخالف ما يسمى بطريقة المتكلمين (أو الشافعية) وهي التي تنبني على البحث النظري المجرد دون عناية كافية بالفروع، فإنهم لا يستخرجون أصولهم من الأدلة الفرعية، وإنما يبنون قواعدهم في مجال عقلي مجرد دون عناية بمطابقة الأصول على الفروع، بخلاف الشاطبي الذي جاءت أصوله مطابقة للفروع الفقهية.

ـ **الأمر الثاني**: أن الشاطبي لم يرجع إلى فروع مذهب بعينه، وإنما رجع إلى الأدلة التي تُستخرج منها الفروع وعلى رأسها الكتاب والسنة، فكان نظره حراً غير متقيد بتأييد مذهب معين، وهو بهذا يخالف طريقة الحنفية (أو طريقة الفقهاء) التي مبناها على استخراج الأحكام الأصولية من الفروع الفقهية التي خلفها أئمة المذهب، فكأن القواعد مجرد دفاع وتسويغ للمذهب الخاص الذي عليه الأصولي.

ـ **الأمر الثالث**: أن نظر الشاطبي في الفروع التي أسس عليها القواعد لم يكن نظرًا اتفاقيًّا أو انتقائيًّا، وإنما كان نظرًا استقرائيًّا شاملاً ينتج الجزم بما يبنيه عليه.

---

(١) انظر: «الموافقات» (٢/٢٤٩ـ ٢٥٩).

وهذا كله يجعلنا نقرر مطمئنين أن الشاطبي قد خُصَّ بمنهج فريد مخالف بكلتا الطريقتين اللتين غلبتا على كتب الأصوليين (المتكلمين والأحناف)، وأن هذا المنهج قائم على استقراء الفروع الفقهية من أدلتها وبناء القواعد والأصول عليها بناءً حراً على حسب ما يسوق إليه الدليل والنظر الموضوعي المتجرد، ولا شك أن هذا فيه ما فيه من دقة التنظير ومتانة التأصيل.

* * *

[٤]
منهج الاستدلال عند الشاطبي

صاغ الإمام الشاطبي منهجًا دقيقًا للاستدلال يدل على نبوغ وبصيرة وحسن تدبر لمسالك الفهم والنظر، وهو منهج كان أحرى أن يحكِمه الأصوليون قبل الشاطبي بقرون لولا فتور الهمم، وغلبة التقليد، واعتياد التلقين عن الأولين دون المشاركة والتأثير، وهذا المنهج صاغه الشاطبي على مستوى النظرية والتطبيق جميعًا كما سنبينه في الكلام عن موضوعيته.

وقبل أن نذكر شروط الاستدلال عند الشاطبي نبين أنه كان متبعًا للحجة، وقَّافًا مع الدليل، داعيا إلى اتباعه، فهو يستنكر «حال (الاعتقاد) في الفتوى على الرجال من غير تحرٍ للدليل الشرعي...»[١]، ويرى أن «تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعًا -ضلالٌ»[٢]، ويصف ترك اتباع الدليل بأنه «انسلاخ من الدين»[٣]، وأن تقديم الهوى على الدليل هو نعت المبتدعة[٤].

ويتصف نهجه عمومًا بقوة الاستدلال، واستقصاء الحجج نقلية وعقلية، ودقة الاستنباط، مع حماية الدليل بدرء الشبهات ودفع الاعتراضات، فهو يخالف ما عليه كثير من الأصوليين في صوغهم القواعد في صورة مقررات مرسلة عارية عن الأدلة، إذ لا تنفك عنده المسائل عن الدلائل.

* وهاك أهم قواعد الاستدلال وشروط الأدلة مما حصلناه من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ:

١- لابد في الدليل أن يكون صحيحًا من جهة الثبوت:

يقول الشاطبي: «والأحاديث الضعيفة الإسناد لا يغلب على الظن أن النبي ﷺ قالها، فلا يمكن أن يسند إليها حكم»[٥].

٢- لابد في الدليل أن يكون صحيحًا من جهة الدلالة:

---

(١) الاعتصام (٥١١)، ولعل الصواب: (الاعتماد) بدلاً من: (الاعتقاد)، إذ هو الملائم للسياق، والغالب أنها خطأ طباعي.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) «الموافقات» (١٤٧/٤).
(٤) «الاعتصام» (٩٩).
(٥) «الاعتصام» (١٦٤).

والمراد بهذا الشرط أن يكون وجه الاستدلال بالدليل صحيحًا واضحًا، فعند الشاطبي أن «حقيقة الدليل أن يكون ظاهرًا في نفسه، ودالاً على غيره، وإلا احتيج إلى دليل، فإن دل الدليل على عدم صحته فأحرى ألاَّ يكون دليلاً»[(١)].

ومن أسباب الإخلال بصحة الدلالة: التخرص على الكلام في القرآن والسنة مع العُرُوّ عن علم العربية الذي يفهم به عن اللّه ورسوله ﷺ[(٢)]، ومنها: «أن يرد الدليل على مناط فيصْرَف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهمًا أن المناطَين واحد، وهو من خفيات تحريف الكلم عن مواضعه»[(٣)] ومنها: «بناء الظواهر الشرعية على تأويلات لا تعقل يدعون أنها هي المقصود والمراد، لا ما يفهم العربي»[(٤)]، ومنها تحميل الآيات ما لا تحمله عند السلف الصالح[(٥)]، ومنها أخذ الأدلة ببادي الرأي[(٦)].

٣ - مراعاة ما فهمه الأولون:

يرى الشاطبي أنه «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به»[(٧)]، وقد سبق التعرض لهذا المعنى بشيء من البسط بما يغني عن الإعادة هنا[(٨)].

٤ - على الناظر في الدليل أن يأخذه مأخذ الافتقار:

وهذه عند الشاطبي ليست قلبية فحسب، وإنما هي ذات ثمرة عملية في استنطاق الدليل واقتباس ما تضمنه من الحكم، بخلاف من يأخذ الدليل مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة بأن يظهر ببادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحرٍ لقصد الشارع، وهذا شأن الزائغين أصحاب

---

(١) «الاعتصام» (١٧٤).
(٢) انظر: «الاعتصام» (١٧٢).
(٣) انظر: «الاعتصام» (١٨١) وما بعدها.
(٤) انظر: «الاعتصام» (١٨٣)، وما بعدها.
(٥) «الاعتصام» (٢٠٩).
(٦) المصدر السابق.
(٧) «الموافقات» (٣/٧٧).
(٨) وذلك في الخاصة الثانية.

الهوى[١]، ولهذا يقول الشاطبي في عبارة رائقة: «إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى»[٢].

٥ - أخذ أدلة الشريعة على صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا:

وهذا من أعظم المسالك في فهم أدلة الشريعة، وهو ما يشرحه الشاطبي بقوله: «إن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المُرَتَّبة عليها، وعامِّها المُرَتَّب على خاصِّها، ومُطْلَقها المحمول على مُقَيدها، ومُجْمَلها المفسر ببينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت.. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما -أي دليل كان- عفوًا وأخذًا أَوَّليًا وإن كان ثَمَّ مَا يعارضه من كليٍّ أو جزئيٍّ»[٣].

٦ - اعتقاد أن أدلة الحق لا تتناقض ولا تتعارض:

وبيان ذلك: أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والأدلة على ذلك كثيرة، وذلك من وجوه:

أحدها: أن الأدلة الشرعية لو نافت قضايا العقول لم تتلقها عقول المكلفين فضلاً عن أن تعمل بمقتضاها.

والثاني: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يطاق، حيث هو تكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، والتكليف بما لا يطاق باطل.

والثالث: أن مَورد التكليف هو العقل، حتى إذا فُقِدَ العقل ارتفع التكليف رأسًا، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به، فكان أولى بهم من القول بأنه سحر وشعر وافتراء وأساطير أن يقولوا: إن هذا لا يعقل، أو: هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك، فكان هذا قاطعًا في نفي ذلك عنه.

والخامس: أن الاستقراء دلَّ على جريان الشريعة على مقتضى العقول،

(١) انظر في ذلك: «الموافقات» (٣/٧٧، ٧٨).
(٢) «الموافقات» (٤/٢٢٢).
(٣) «الاعتصام» (١٧٨)، وقد اضطررت هنا إلى تلخيص كلامه مع أنه حقيق بأن ينقل على حالته لولا طوله.

بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائعة أو كارهة، ولا عبرة بعناد معاند ولا بتجاهل متعالم[(١)].

وكما أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول فكذلك القرآن في نفسه فإنه لا اختلاف بين آياته، وكذلك السنة لا اختلاف فيها، ثم لا اختلاف بين القرآن والسُّنة، بل الجميع -كما يقول الشاطبي-: «جارٍ على مهيع واحد، ومنتظم إلى معنى واحد»[(٢)].

وأمَّا عن ثمرة هذا الاعتقاد فهي فيما يردفه الشاطبي كلامه السابق: «فإذا أداه بادئ الرأي إلى ظاهر اختلاف فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف، لأن اللَّه قد شهد له أن لا اختلاف فيه، فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع أو المسلِّم من غير اعتراض، فإن كان الموضع مما يتعلق به حكم عملي فليلتمس المخرج حتى يقف على اليقين، أو ليبقَ باحثًا إلى الموت، ولا عليه من ذلك[(٣)].

وثمرة أخرى لهذا الاعتقاد وهي: «أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض...، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر فيلزم ألاَّ يكون عنده تعارض»[(٤)].

* ومن الأمور التي احتذاها الشاطبي في استدلالاته: تحصين الأدلة بدفع الشبهات الواقعة والمفترضة، فقل أن يفرغ من تقرير مسألة وذِكر أدلتها إلا ويورد جملة من الاعتراضات ثم يجيب عليها[(٥)]، وهذا من محاسن طريقته في الاستدلال، خاصة أنها اعتراضات موضوعية منتجة ومطورة للبحث، وليست من جنس الاعتراضات الشكلية المتكلفة التي كثرت في كتب المتأخرين مما لا يقصد منه غالبًا إلا إظهار البراعة اللفظية، وهذا فضلاً عن كونها عقيمة لا تؤكد ما سبق

---

(١) هذا موجز للأوجه الخمسة التي قررها الشاطبي، وقد أتبعها بالرد على الشبهات التي ترد عليها، وهو بحث ماتع جليل. انظر: «الموافقات» (٣/٢٧ـ ٣٣).
(٢) انظر «الاعتصام» (٤٨٠ـ ٤٨١).
(٣) «الاعتصام» (٤٨١).
(٤) «الموافقات» (٤/٢٩٤).
(٥) ولبيان الكثرة أسرد هذه الإحالات: «الموافقات» (١/٥١، ١١٢)، (٢/١٢٤، ١٢٩)، (٣/٢٩، ١٢٨، ٣٠٠)، (٤/١٢٣)، وليس هذا إلا إشارة فحسب.

من دليل، إذ غالبًا ما تتجاوز الاعتراضات الجوهرية التي يمكن بالفعل ورودها على الذهن إلى اعتراضات أخرى يعلم مُوردُها سلفًا أنها لن تؤثر في أدلته، وكل مقصودها التزيي بزي الإنصاف والموضوعية والتقصي في الاحتجاج.

* ومن الدقائق التي اختص بها الإمام الشاطبي في هذا الباب استدلاله بما سماه «روح المسألة»، ولا يسعني شرح هذا الموضع على وجهه في هذا المضيق، ولذا أوجز ما يعنيه بروح المسألة في أنه عبارة عن: المعنى الجوهري الذي تدور حوله الأدلة، فكأنه يقصد به مغزى الدليل ومنبت الاستدلال الذي يخرج الدليل من مشكاته، ولعل هذا يظهر من قوله في الكلام عن الأخذ بالصحيح وترك الضعيف من الأحاديث: «.. لأن روح المسألة أن يغلب على الظن من غير ريبة أن ذلك الحديث قد قاله النبي ﷺ لنعتمد عليه في الشريعة ونسند إليه الأحكام»[١].

وهذا من أبلغ الاستدلال، لأنه لم يقف عند حرف الصناعة الحديثية وإنما نفذ إلى أصل ما بُنِي عليه النظر الحديثي، وهو غلبة الظن أن النبي ﷺ قاله، وهذا هو منبع النظر الحديثي ومصبه.

وقد يقصد الشاطبي بروح المسألة معنى آخر يضاف إلى ما سبق، وهو: مجموع أمور تُحَصِّل في مجموعها دليلاً على المسألة وإن كان كل منها لا يكفي وحده للدلالة[٢]، وهو على هذا يرادف الاستقراء عنده[٣].

والذي يظهر لي: أن هذه اللفظة التي قد خُصَّ بها الشاطبي ذات تعلق بكلامه في مقاصد الشريعة، فإن هذا وهذا يرجع إلى طبيعة الشاطبي التي تعني بجواهر الأشياء وحقائق الأمور أكثر من صورتها، ولذا كانت عنايته - في باب الاستدلال - بجوهر الدليل ومضمونه أكثر من عنايته بحروف الأدلة وشكلياتها، وهذا كلام جليل يتطلب بسطًا، بل إن كلام الشاطبي في الاستدلال عمومًا حقيق ببحث مستقل عسى الله أن يعين عليه في وقت لاحق.

* * *

(١) «الاعتصام» (١٦٤).
(٢) ولعل مما يشير إلى المعنى الذي لمحناه هنا ما جاء في «الموافقات» (٢/٥١).
(٣) وقد سبق كلامه في الاستقراء في الخاصة (٣).

[٥]
الموضوعية والتجرد[١]

إذا نظر الناظر فيما أوردناه في الكلام عن منهج الاستدلال في الخاصة السابقة ثم نظر في مسلك الشاطبي العملي في بحوثه ومسائله علم موقعه من الموضوعية، فإن ما قرره في النظرية الاستدلالية هو قمة ما يقصد بالموضوعية، وما سلكه عمليًا هو غاية ما قرره نظريًا، وهذا سمت شائع في كتابه لا يكاد يحتاج إلى تمثيل، وإن كان لابد من ذلك لتأكيد المراد.

وإذا كان لابد من ذلك فإن من أظهر الأمثلة عليه ما جاء في استدلاله على «كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية»[٢]، ومع أن هذا عنده أصل أصول الشريعة[٣] إلا إنه لم يجازف في حشد الأدلة عليه والتهويل في البرهنة عليه، بل رأيناه يتتبع كل ما يصلح دليلاً ويرفض في سياق ذلك أن يكون الدلالة عليه هي العقل، ولا يرى أن الإجماع قد وقع على ذلك لصعوبة القطع بالنقل المتواتر عن جميع أهل الإجماع، بل يقرر أن «دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين».. كل هذا مع قوة حاجته إلى إثبات هذا الأصل الجوهري عنده.. نعم انتهى الشاطبي إلى إثباته بدليل «الاستقراء المعنوي»[٤]، إلا إن هذا يبين مدى تحريه للدليل الحقيقي دون إيهام أو تهويل، فقد ترك إثبات ذلك بالسبل القريبة القوية كالإجماع مثلاً، وذهب إلى طرق أبعد منه قد ينازَع فيها، وما ذلك إلا لصدقه مع نفسه، حيث لم يستنطق الدليل إلا بما ينطق به، وما أحق هذا النهج بأن يدرجه في جملة الفريق الذين وصفهم هو نفسه بأنهم يأخذون الدليل مأخذ الافتقار ولا يحملونه ما لا

---

(١) ذكرنا في مبحث ابن حزم ما في مصطلح «الموضوعية» من خلل وأننا إنما استعملناه جريا على ما اشتهر (راجع ما جاء في بحث ابن حزم الخاصة رقم [١٢] الهامش).
(٢) انظر: «الموافقات» (٢/٤٩-٥٢).
(٣) كما ذكر في «الموافقات» (٢/٤٩).
(٤) سبق بيان الاستقراء المعنوي في الخاصة الثالثة.

يحمله بدافع اتباع الهوى[1].

ومن مظاهر موضوعيته: أنه كان كثيرًا ما يسوقه التحري والنظر المتجرد في أدلة الطرفين إلى تسويغ كلا الرأيين، إذا كان لكل منهما حظ من النظر ووجه قوي في الاعتبار، ففي إحدى المسائل التي فيها نظران يعقب بقوله: «فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان..»[2]، وفي أخرى يقول: «فللترجيح بينهما مجال رحب، وهو محل نظر»[3].

وإن كنَّا نقرر أن هذا المسلك قد يقع من الشاطبي على نحو غير محمود أحيانًا مما يشبه طريقة المتكلمين في القول بتكافؤ الأدلة -وإن لم يطابقها- فنراه بعد أن يشيد المسألة ويقررها على نحو جيد يعود عليها بالنقض، وكأنه ينفي فائدة ما قرره[4].

ولا أستطيع أن أستطرد في الكلام عن هذه الخاصة الجليلة التي هي من أخص صفات الشاطبي التي يستشرفها الباحث في كل سطر يقرؤه، وذلك لضيق المقام من جهة، ولكون الخاصة السابقة والخاصة اللاحقة تتكاملان معها، وتؤكدان مضمونها.

* * *

(١) راجع ما سبق في الخاصة الرابعة في الشرط الرابع من شروط الاستدلال.

(٢) «الموافقات» (١١٩/٢)، والمسألة تبتدئ (ص١١١).

(٣) «الموافقات» (٣٢٣/١)، وانظر البحث بكامله (٣٢٢/١ ـ ٣٤٦).

(٤) ولعل من أمثلة ذلك ما جاء في «الموافقات» (١٧٦/١ ـ ١٧٩)، (٢٢٥/٤ ـ ٢٢٩).

[٦]
الاعتدال والتوسط والنَّصَفَة

وهذه الخاصة مكملة للسابقة، وهي جلية في عين الناظر في التراث الأصولي للشاطبي، الذي قرر هذا الأصل نظريًا ومارسه عمليًّا:

* أمَّا عن تقرير الوسطية من الجهة النظرية فإنا نجد الشاطبي يقرر: «أن لكل علم عدلاً، وطرفا[١] إفراط وتفريط، والطرفان هما المذمومان، والوسط هو المحمود[٢]، وهو يصوغ مسألة برأسها في بيان أن «الشريعة جارية في التكاليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال»[٣].

ثم هو يستدل على الوسطية بخمسة أوجه:

الوجه الأول: أن الوسط هو الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فهو من مقاصد الشارع من المكلف[٤].

الوجه الثاني: أنه هو المفهوم من شأن الرسول ﷺ[٥].

الوجه الثالث: أن الحمل على التوسط هو الذي كان عليه السلف[٦].

الوجه الرابع: أن مصلحة الخلق لا تقوم بالحمل على طرف التشديد أو طرف الانحلال[٧].

الوجه الخامس: استقراء موارد الشريعة، وفي هذا يقول: «الوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك»[٨].

---

(١) كذا، والصواب إعرابًا: «طرفي» لأنه مثنى معطوف على منصوب، ولعل هذا تصحيف من الناسخ.
(٢) «الموافقات» (٤١٢/٣).
(٣) انظر: «الموافقات» (١٦٣/٢ - ١٦٨).
(٤) انظر: «الموافقات» (٢٥٨/٤).
(٥) المصدر السابق.
(٦) انظر: «الموافقات» (٢٦٠/٤، ٢٦١).
(٧) انظر: «الموافقات» (٢٥٩/٤).
(٨) «الموافقات» (٢٥٩/٤).

* وأمَّا عن الطريق التي يعرف بها الوسط فهو يقرر أن «التوسط يعْرَف بالشرع، وقد يعْرَف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات»(١).

* وأمَّا عن ممارسة الوسطية في سلوكه العملي فهذا ظاهر وله أمثلة كثيرة، نذكر منها:

ـ التحري والنظر المتجرد في أدلة الطرفين بما يسوقه إلى تسويغ كلا الرأيين إذا كان لكل منهما حظ من النظر ووجه قوي في الاعتبار، وقد ضربنا المثال لذلك في الخاصة السابقة وبيَّنا ما فيه.

- اعتداله وإنصافه للظاهرية: فهو مع إقراره أن التغالي في العمل بالظواهر بعيد عن مقصود الشارع، إلا إنه يرى أن إهمالها إسراف أيضًا، ويرى أن وصف مذهب الظاهرية بأنه بدعة هو من التغالي(٢).

- بحثه الجليل في أن المفتي البالغ الذروة في الاجتهاد هو من يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخصة(٣).

- في سياق تقريره لمنزلة «العفو» في الشريعة يتوقف للنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو، وهو يحاذر أن يقع في أي من الطرفين: «فإن الاقتصار به على مَحَالِّ النصوص نزعة ظاهرية، والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خَرْقٌ لا يرْقَع»(٤).

ثم يجتهد في الخلوص من هذين الطرفين إلى القول الوسط في هذه القضية.

* * *

(١) «الموافقات» (٢/١٦٨).
(٢) انظر: «الموافقات» (٣/١٥٤).
(٣) انظر: «الموافقات» (٤/٢٥٨ ـ ٢٦١).
(٤) «الموافقات» (١/١٦٨).

[٧]

الدقة والعمق البالغان

لعلي لست بحاجة إلى تقرير هذا الملمح، فهو في حكم المجمع عليه بين الدارسين، إلا إن هذا لا يغني عن الإشارة الموجزة:

إن من الصفات التي تتراءى للباحث من خلف المادة الأصولية التي خَلَّفها الشاطبي: ذلك الاصطبار البالغ وطول النَّفَس الذي اتصف به صاحبها، وتلك التؤدة التي انفرد بها في بحثه، حيث لا يعجل على فكرة ولا يبادر بتقرير مسألة قبل السبر والاختبار والتدقيق وتعميق النظر، حتى تنضج الفكرة وتستوي الثمرة.

وأمَّا عن أمثلة ذلك: فكل كتاب «الموافقات» أمثلة لذلك، وكذلك «الاعتصام»، إذ لم يكد الشاطبي يتخلى عن هذا الوصف إلا في مواضع نادرة(١)، ثم إن الخصائص التي تضمنها هذا المبحث تشير إلى هذه الخاصة وتؤكدها.

ونلفت النظر هنا إلى فارقٍ عظيم يفصل بين الشاطبي وكثير من الأصوليين في مسألة التعمق، وذلك أن الشاطبي كان تعمقه في جوهر العلم مما يزيدك نفعًا كلما زدته نظرًا، ولذا ارتقى فيه مراقي حسنة ونفع اللَّه بآثاره، وأما التعمق الذي يرَى في تراث كثير من الأصوليين من الاحترازات اللفظية والتشقيقات الشكلية ونحو ذلك فهو في الحقيقة عبث وضرر محض لابد أن تتخلص منه ساحة البحث الأصولي، فشتان ما بين الفريقين.

* * *

(١) وسأذكر هذه المواضع في أخريات هذا البحث.

[٨]
الاقتصار من البحث على ما فيه منفعة

وقد ذكرنا في الخاصة السابقة بعض ما يتعلق بهذا مما لا نعيده هنا.

والذي نضيفه هنا: «أن الشاطبي -شأن المصلحين من أمثاله- لمس مواضع النقص في هذا العلم وأدرك بدقة نظره أن كثيرًا من التراث الأصولي لا يحقق لمن يحَصِّله ملكة فهم النصوص واستنباط الأحكام الشرعية فجرَّد همته لذلك.

وفي سبيل تحقيق غايته أعرض عن كثير من الترف العلمي والبحث العقيم الذي فيه من التباهي أكثر مما فيه من العلم، ولذا نفع اللّٰه به النفع العظيم حتىٰ صار علم الأصول يدور بينه وبين الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وما ذاك إلا لصدقه في بحثه، وتوخيه منفعةَ الخلق، وتحقيقَ الغاية الحقيقية من العلم.

وقد نبه الشاطبي علىٰ ذلك في المقدمات النفيسة التي صدَّر بها «الموافقات» مما يدل علىٰ عظيم نفوره من المسالك التي ألفىٰ عليها كثيرًا من كتب الأصوليين:

- فقد بنىٰ المقدمة الرابعة علىٰ أن «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»(١).

- وجعل المقدمة الخامسة في أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل علىٰ استحسانه دليل شرعي»(٢)، وتشبهها في ذلك المقدمة السابعة(٣) والثامنة(٤) والحادية عشرة(٥).

- وصاغ المقدمة السادسة في إثبات أن المحمود في بيان العلم هو سلوك أيسر الطرق وأقربها إلىٰ العقول، وأن هذا هو سمت الشريعة وخاصةُ هذه الأمة

---

(١) «الموافقات» (١/٤٢).
(٢) «الموافقات» (١/٤٦).
(٣) انظر: «الموافقات» (١/٦٠).
(٤) انظر: «الموافقات» (١/٦٩).
(٥) انظر: «الموافقات» (١/٩١).

ونعت السلف، وأمَّا التعمق في التعاريف والبعد بها عن مدارك الجمهور فهو المذموم[١].

- وجعل المقدمة التاسعة في الحض على لب العلم، والتقليل من مُلَحه، والمحاذرة من أغاليطه[٢].

وكون أكثر محتوى هذه المقدمات التي جعلها إحدى أقسام الكتاب الخمسة وجَعَلها مهادًا له (وهو منزلة المقدمة من المقدَّم له) -كون الأمر بهذه المثابة هو من البينات القاطعة على أن تحري ما فيه منفعة وعليه العمل والحذر مما ليس كذلك هو من أكبر ما كان يشغل الشاطبي طيلة عمله في الكتاب.

ومن عباراته المباشرة في تقرير هذا الأصل: قوله: «فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصَوِّب نحوه، لا زائد على ذلك»[٣].

ومن المواضع التي تُعد من قبيل التأصيل لهذه القاعدة: ما جاء في بيانه للمواضع التي يُكْرَه فيها السؤال، وكلها تنصبُّ فيما لا منفعة فيه في الحال أو المآل: كالسؤال عما لا ينفع في الدين، والسؤال بعدما بلغ من العلم حاجته، والسؤال من غير احتياج إليه في الوقت، والسؤال عن صعاب المسائل، والسؤال عن علة الحكم فيما هو من قبيل التعبدات، والسؤال الذي يبلغ حد التكلف والتعمق، والسؤال الذي يظهر منه معارضة الكتاب والسُّنة، والسؤال عن المتشابهات، والسؤال عما شجر بين السلف الصالح، وسؤال التعنت والإفحام، فهذا موجز للمواضع العشرة التي يكْرَه السؤال فيها[٤].

وهذا المعنى الجليل نقرره من وجه آخر، وهو استقراء «الموافقات» (على نهج الشاطبي في الاستقراء)، حيث وجدناه في مواضع كثيرة يعقب تقريره للمسألة أو البحث المعين ببيان ما فيه من المنفعة وما ينبني عليه مِن فقه كثير وعلم جميل[٥].

* * *

(١) انظر: «الموافقات» (٧٧/١).
(٢) انظر: «الموافقات» (٧٧/١).
(٣) «الموافقات» (٧٩/١).
(٤) انظر بيانه لها في «الموافقات» (٣١٩ - ٣٢١)، وقد أورد ذلك في خلال مسألةٍ ترجمتها: «الإكثار من الأسئلة مذموم» (٣١٣ - ٣٢١) وهي برمتها شاهد لما قررناه.
(٥) «الموافقات» (٢٩٢/٣)، ومن المواضع التي نهج فيها هذا النهج: (١٧٩/٣، ٢٣١، ٢٦٤)، (٧٩/٢، ١٤٧، ١٧٣، ١٩٦، ٢٥٩..) وغيرها كثير.

[٩]
حسن التمثيل لما يقرره من قواعد

ليس من عادة الشاطبي أن يصوغ أمثلة القواعد لمجرد إثبات أن القاعدة لها أمثلة في الواقع وحظ من التطبيق، وإنما للأمثلة عند الشاطبي شأن أجل من ذلك، فهي عنده منبت القاعدة وليست مجرد فرع من فروعها، وهذا يتجلى في طبيعة منهجه الاستقرائي، فإن تتبع الأمثلة الجزئية هو الذي ينتج القاعدة الكلية، فالأمثلة حاضرة طوال عملية التقعيد.

وهنا نبين فارقًا جوهريًا بين منهج الشاطبي ومنهج المتكلمين في التأليف الأصولي: فبينما يبحث المتكلمون عن الأمثلة بعد تقرير القاعدة لمجرد تجريب القاعدة أو دعمها (بمعنى: أن القاعدة تسبق المثال عندهم) نجد الشاطبي بالعكس تمامًا، فإن نظره في الأمثلة هو سبيله لتقرير القاعدة، إذ هو يبحث في واقع فقهي حي من خلال المنابع الحقيقية التي يسْتَمَدُّ منها الأحكام، بينما يبحثون هم في إطار تجريدي مطلق غير متقيد كثيرًا بالواقع الفقهي الحقيقي.

ولهذا جاءت أمثلتهم قليلة، متكلفة، مجافية لروح القاعدة في كثير من الأحيان، وجاءت أمثلته وفيرة، مطابقة، هادية، نابضة بروح القاعدة ومؤكدة لمضمونها، كأنهما نسيج واحد، حتى لا تكاد تحس أن هاهنا تقعيدًا وتمثيلاً كلٌّ على حدة كما يرى في طريقة الأحناف القائمة على الفروع المذهبية، مما يشعرك في أحيان كثيرة أنك تقرأ في كتاب فقهي ما لم تفجأك قاعدة تَرُدُّك إلى محيط الأصول، بينما أنت مع الشاطبي لا تفقد أبدًا مهما كثرت الأمثلة تلك الروح الأصولية الفريدة التي لا تجدها في أي مكان آخر، وما ذاك إلا بركة المنهج الاستقرائي الرشيد الذي شيد عليه الشاطبي عمارة هذا الفن الجليل.

وهذا فارق جوهري آخر يميز منهج الشاطبي عن كل من طريقة

المتكلمين وطريقة الأحناف[١].

ونشير هنا إلى موضعين اثنين لحسن التمثيل عند الشاطبي:

- **أحدهما**: ما جاء في كلامه عن دلالة الكلام على المعنى باعتبارين: المعنى الأصلي والمعنى التبعي، فقد ذكر فيها ثمانية أمثلة، ولم يقنع بمثال أو مثالين[٢].

والثاني: ما جاء في آخر كتاب «الاعتصام» حيث أورد فيها أربعة أنواع لما يأتي من جهتها الإحداث في الشريعة، وقد أورد للنوع الأول ستة أمثلة، وذكر لكل من الأنواع الباقية عشرة، فكان المجموع ستة وثلاثين مثالاً، وفي كل مثال منها تفصيل وشرح[٣].

* * *

(١) راجع ما ذكرناه في الخاصة الثالثة (الاستقراء) ففيها بيان لتفرد طريقة الشاطبي عن هاتين الطريقتين.

(٢) انظر الأمثلة التي أوردها لهذه القاعدة في «الموافقات» (٢/٩٦ ـ ٩٩).

(٣) انظر «الاعتصام» (٤٧٠) إلى آخر الكتاب.

[١٠]
نقد مسالك الأصوليين
وتصحيح مسار الدراسة الأصولية

منذ زمن غير قصير وخط الدراسة الأصولية قد اتخذ مسارًا غير الذي اختطه له الأئمة الأولون، وعلى رأسهم الشافعي، وما زال هذا المسار يتحول حتى أصبح الاجتهاد -الذي هو أعظم مرامي علم الأصول- ليس داخلاً في مقاصد الأصوليين، إذ كيف يتسنى لِمقلد -ومعظم الأصوليين مقلدة- أن يفتح لغيره طريق الاجتهاد.

وما زال غير واحد من الأئمة ينبهون على مواضع الانحراف عن الجادة في هذا العلم، ويشيرون إلى الجهة الصحيحة التي يَجب أن يتوجه إليها مسار البحث الأصولِي، وهؤلاء الأئمة هم الذين حرصنا على جمع جهودهم في هذا الباب من المتقدمين والمتأخرين، على أن الشاطبي -فيما نعتقد ونؤمن- هو أقواهم أثرًا على الإطلاق، يليه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ.

وإذا رجعنا إلى خط الدراسة الأصولية وأردنا أن نتصور مدى ما طرأ عليه من تحول عن غاية علم الأصول فإننا نحتاج أن نرسم خطًا مستقيمًا يصل بين «رسالة» الشافعي، و«موافقات» الشاطبي، وحينئذٍ سنجد معظم المؤلفات الأصولية حائدة عن هذا الخط إلا قليلاً، وليس في هذا أدنى مجازفة.

* وقد تلخص جهد الشاطبي هنا في جانبين:

- **أحدهما**: وضع مقدمات هادية تبين الدعائم الصحيحة التي يجب أن يشَيد عليها هذا الفن، وقد سبق قريبًا ذكر أهم ما احتوته تلك المقدمات، فلا داعي لتكراره[١]، وقد تضمنت المهاد العلمي والأخلاقي الكُلِّي الذي يقوم عليه العلم الشرعي عمومًا وأصول الفقه خصوصًا مما بَينه الكتاب والسُّنة واحتذاه السلف الصالِح.

---

(١) وذلك في الخاصة الثامنة: (الاقتصار من البحث على ما فيه منفعة).

- **الجانب الثاني**: عرض مادة أصولية تتحقق فيها الشروط المبينة في المقدمات المذكورة، بل فيها أضعاف ما احتوته المقدمات، حيث إن فيها منهج الشاطبي الجديد الفريد، وهو المنهج الذي اجتهدنا أن نستخلص أهم أركانه في هذا البحث، ولذا نرى أن الخصائص التي احتواها هذا البحث تتضمن أهم إصلاحات الشاطبي في جنبات علم الأصول وأهم استدراكاته على الأصوليين، وهي استدراكات بعضها ملفوظ وبعضها ملحوظ يتطلب نوع استقراء للمادة الأصولية عنده، وهو ما توخيناه في استخلاصنا هنا لخصائص منهجه، خاصة أن المقدمات النظرية لم تفِ ببيان تلك الخصائص العامة، ولا يخفى أن المسالك العملية أقوى في الدلالة على منهج العالِم من المقررات النظرية.

وإذا كان هذا البحث برمته بمثابة تفصيل لهذه الخاصة، باعتبار أن النقد والاستدراك على الأصوليين هو جوهر التجديد الذي هو غاية بحثنا في الشاطبي وغيره -فإننا نكتفي هنا بإجمال الصور التي تنصبُّ فيها استدراكاته، وهي تستوفي سبل النقد والتجديد الممكنة عقلاً، وهذه الصور هي:

١ - **حذف ما لا حاجة إليه مما أكثر منه الأصوليون**: وهو «كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك»[(١)]، وهذه المسائل يرى الشاطبي أن «وضعها في أصول الفقه عارية»[(٢)]، ويلحق بهذه الصورة: ما توسع فيه الأصوليون مما حَقُّه الاقتصاد.

٢ - **إضافة ما لا غنى لعلم الأصول عنه مما أغفله الأصوليون**، وهذا هو الباب الذي لم يُلْحَق فيه الشاطبي، وهو من أعظم أعماله، فقد احتوى الموافقات على عشرات البحوث الجديدة وسنتعرض بالتفصيل لأهم ما أضافه الشاطبي في مادة هذا العلم في الخاصة التالية.

ويلحق بهذه الصورة: ما اقتصد فيه الأصوليون مما حقه البسط، وما كلامه

---

(١) «الموافقات» (٤٢/١)، وانظر في هذا الموضع ما ذكره من أمثلة هذا النوع.
(٢) الموضع نفسه.

في المقاصد إلا توسيع للإشارات التي سبق إليها بعض الأصوليين مما اقتصدوا في بيانه.

٣ - **التناول الجديد لمسائل قديمة**: ومثال هذا ما ذكره في إحدى مسائل العموم، حيث ذكر أن للعموم طريقين: (أحدهما): الصيغ، وهذا هو المشهور في كلام أهل الأصول، و(الثاني): استقراء مواقع المعنى حتى يحصل في الذهن أمر كلي عام[١]، وهذا النوع الثاني ليس مما تعارفه الأصوليون، وإن كان له عند الشاطبي أدلة كثيرة أوردها في هذا الموقع.

ومثاله أيضًا ما جاء في مسألة الفرض الكفائي حيث انتقد ما أطبق عليه الأصوليون من القول بأن الفرض الكفائي إذا لم يقم به أحد أثم الكل، وقرر أن الذي يأثم هم من فيهم الأهلية للقيام بهذا الأمر، وأما من ليس أهلاً له ولا قادرًا عليه فلا يأثم ولو لم يقم بهذا الفرض أحد وهو قول وجيه قرره بأدلة جياد[٢].

* * *

(١) انظر: «الموافقات» (٢٩٨/٣) (المسألة السادسة).
(٢) انظر: «الموافقات» (١/١٧٦ ـ ١٧٨).

[١١]

تفتيق مباحث ومسائل جديدة في علم الأصول

كنا نسمع من بعض أساتذتنا في الكلية -فيما يعزوه إلى بعض المستشرقين- أن علم أصول الفقه علم مغلق، فلما منَّ اللَّه علينا وطالعنا الشاطبيَّ -ومن قبله شيخَ الإسلام- قطعنا بكذب هذه المقولة ومجافاتها لواقع الأمور، فقد رأينا عند هذين الرجلين وأضرابهما أنهارًا وعيونًا تتفجر من جنبات هذا الفن مما لو اجتهد من يليهم أن ينميه ويطوره ويسير في مجراه لوجد آفاقًا رحبة من البحوث الهادفة المثمرة التي هي من صميم علم الأصول.

وفيما يخص الشاطبي -محل الدراسة- نجد له كمًّا وفيرًا من البحوث الجديدة العظيمة النفع، سواء كان تجديده في أصل المسألة، أو في طريقة التناول، أو في توسيع ما قصَّر الأصوليون في بيانه، أو نحو ذلك.

والشاطبي يصْدُر عن وعي تام بحاجة علم الأصول إلى مثل تلك البحوث التي اهتم بها، فهو يقول في أحد تلك المواضع: «فإنَّه موضع مُغْفَلٌ قلَّ من تكلم عليه مع تأكده في أصول الشريعة»[1] والحق أن كلمته هذه تصدق على معظم ما جاء به الشاطبي من بحوث ومسائل.

وهذه البحوث التي فتقها الشاطبي لا تتصف بالجدَّة فحسب، إذ ليس كل جديد حميدًا، وإنما هي مع الجدَّة -على غاية الجدوى لعظم الثمرة التي تظهر من ورائها، ثم هو في طرحه لها قد تحلى بقدر عظيم من الجدِّية والعمق، فكانت جامعة بين الجِدَّة والجَدْوَى والجِدِّيَّة، وهي صفات لا يجمع بينها إلا مجدد مبتكر فذٌّ.

وقد كان الشاطبي مستندًا في كل ما يقرره إلى الأصول الشرعية الصحيحة، مؤيدًا مقرراته الأصولية بنصوص الكتاب والسُّنة، وأفهام السلف، مقدِّرًا ما قد يعترض به على كتابه لكثرة ما احتواه من مبتكرات من أنه «شيء ما سُمِعَ بمثله،

(١) «الموافقات» (٢/١٣٥).

ولا أُلِّفَ في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله..»[١].

وقد أجاب رَحِمَهُ اللَّهُ على تلك الاعتراضات بقوله: «فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا تَرْمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنَّه -بحمد اللَّه- أمر قررته الآيات والأخبار، وشَيد أركانَه أنظارُ النُّظَّار..»[٢].

* وهاك غيضًا من فيض من عنوانات المسائل الجديدة التي فَجَّر ينبوعها الشاطبي الإمام:

١ - (**أصول الاتباع وأصول الابتداع**): وهي مادة ثمينة واسعة، ومن رجع إليها وتأملها علم مقدار ما حُرِمَ منه علم الأصول حتى جاء الشاطبي، وهي محتوى كتابه الكبير «الاعتصام»، ونرى أنها أحق بأن تنسب إلى علم الأصول من أي علم آخر، وهذه من أعظم مبتكرات الشاطبي، نعم هناك من تكلم في هذا الباب قبله، ولكنها نُتَفٌ متناثرة أو رسائل عابرة ليس فيها ذلك التأصيل والتفصيل والتقسيم والإحكام الذي جاء عليه كتاب «الاعتصام».

٢ - (**نظرية المقاصد الشرعية والمصالح والمفاسد**): وهذا من أعظم ما أبدعه الشاطبي، ولذا نخصه بحديث مفرد في الخاصة التالية.

٣ - (**بيان أن هذه الشريعة أمية**)[٣]: وقد بنى عليها قواعد جليلة في فهم الشريعة لم يسبق إليها.

٤ - (**دلالة الكلام يكون باعتبارين: دلالته على المعنى الأصلي، ودلالته على المعنى التبعي**)[٤]: وفيه فوائد عظيمة وقواعد استنباطية دقيقة.

٥ - (**نفي التكليف بأنواع المشاق**)[٥]: ورغم تداوله في كلام الأصوليين إلا إنَّه طَرَقَه من جهات جديدة نافعة، وتوسع فيه توسعًا كبيرًا.

---

(١) «الموافقات» (١/٢٥).
(٢) المصدر السابق.
(٣) «الموافقات» (٢/٦٩ - ٩٥).
(٤) «الموافقات» (٢/٩٥ - ١٠٧).
(٥) «الموافقات» (٢/١١٩ - ١٦٨).

٦ - (**الأمة تتبع النبي ﷺ في المناقب كما تتبعه في التكليفات**)[١]: وهو بحث جديد نافع، وقد أسس عليه قواعد كثيرة.

٧ - (**حكم العمل بمقتضى الكرامات والرؤى المنامية وخاصة رؤية النبي ﷺ في المنام إذا تعلق بحكم شرعي**)[٢]: وهو مفيد جدًّا، وقد بناه على البحث السابق.

٨ - (**عمومية الشريعة لأحكام الغيب، والشهادة، والظاهر، والباطن**)[٣]: وهو يتضمن إبطال طريقة الصوفية في تحكيم الخوارق والغيبيات في الشريعة، وبيان أن الشريعة غير محكومة، وإنما هي حاكمة في الغيبيات وأحكام الباطن كما هي حاكمة في الأمور الظاهرة. وهذه المسألة متممة للمسألتين السابقتين.

٩ - (**أحكام العوائد**)[٤]: وقد صاغ هذا في أربع مسائل وبحث فيها: اطراد العادات، وأنه معلوم لا مظنون، وأن الأحكام تابعة للعوائد، وأن العوائد معتبرة شرعًا، ولا يقدح في اعتبارها انخراقها إذا كان ذلك في جُزْئِيٍّ، وأن العوائد الكلية لا تختلف في الأزمان.

١٠ - (**الأدلة ضربان: منها ما يرجع إلى النقل المحض، وما يرجع إلى الرأي المحض**)[٥]: وهو تحقيق بديع في كون الرأي ثبت بالنقل، فكان النقل هو مستند الأحكام التكليفية وأساسها، ولما كان القرآن إليه يرجع النقل فإن كتاب الله هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النُّظَّار.

١١ - (**الأدلة الشرعية تفهم وتؤخذ على حسب عمل السلف بها قلة وكثرة**)[٦]: وهو من أنفس مباحث الكتاب، إذ فيه بيان طريقة استخراج على نمط فهم السلف للأدلة.

---

(١) «الموافقات» (٢/٢٤٩ - ٢٦٦).
(٢) «الموافقات» (٢/٢٦٦ - ٢٧٥).
(٣) «الموافقات» (٢/٢٧٥ - ٢٧٩).
(٤) «الموافقات» (٢/٢٧٩ - ٢٩٨).
(٥) «الموافقات» (٣/٤١ - ٤٣).
(٦) «الموافقات» (٣/٥٦ - ٧٨).

١٢ - **(لا بد من أخذ الدليل مأخذ الافتقار لا مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة)**[١]: وهذا البحث داخل في إطار البحث السابق إلا أن فيه معنًى مستقلاً.

١٣ - **(لباعث الطبع ووازعه أثر في بيان تأكد الوجوب أو الحرمة في بعض الأحكام)**[٢]: ومعنى هذه العبارة: أن الشرع لم يؤكد الأمر فيما يدفع إليه الطبع كالأكل والشرب والبعد عن القاذورات، لأن الطبع يوافق ذلك دون حاجة إلى التأكيد، وكذلك لم يؤكد النهي عما يكون الطبع نافرًا منه أصلاً: كالخبائث واقتحام المهالك وتناول السموم. وهذا البحث يدخل في البحوث المتعلقة بأسرار الشريعة، وهي كثيرة في كلام الشاطبي، وهذا النوع من البحوث يسلك بالفقيه في النوع الأعلى والأدق من التفقه، حيث يتناول ظاهر الشريعة وباطنها وجليها وخفيها. ومما ينبني عليه: أن النوع المذكور لا ينظر فيه إلى مجرد صيغة الأمر والنهي ومدى تأكدها، إذ إن ما فيها من اقتضاء الطبع لها أو نفرته عنها ما يفيد هذا التأكيد دون نظر إلى الصيغة.

١٤ - **(كل خصلة أُمِرَ بها أو نُهِي عنها مطلقًا من غير تحديد ولا تقدير فالأمر والنهي على مراتب بحسب الاجتهاد)**[٣]: وهي مسألة جليلة القدر، ترجع أيضًا إلى فقه أسرار الشريعة ودقائقها، ومن ثمراتها: أن يعْلَم ما يقدَّم وما يؤخَّر عند تزاحم المصالح والمفاسد، وقد قيل: «ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين»[٤].

١٥ - **(الأوامر والنواهي هل تؤخذ على ظاهرها أم تعلل بالمصالح والمفاسد)**[٥]: وهذا البحث الجليل برهن على مدى اعتدال الشاطبي وموضوعيته وتدقيقه، حيث بين من خلاله أن الأخذ بالمصالح والمفاسد،

---

(١) «الموافقات» (٣/٧٧ ـ ٧٨).
(٢) «الموافقات» (٣/١٣٠ ـ ١٣٥).
(٣) «الموافقات» (٣/١٣٥ ـ ١٤٤).
(٤) «مجموع الفتاوى» (٢٠/٥٤).
(٥) «الموافقات» (٣/١٤٤ ـ ١٦٢).

والنظر في المقاصد ليس مرسلاً بلا ضابط، مع أنه من أشد الناس احتفاءً بباب المقاصد حتى كاد بعض الدارسين أن يزعم أنه لم يكتب إلا في المقاصد(١)، ومع هذه الحفاوة لم يجنح إلى الغلو في تعظيم مبتكراته في المقاصد على حساب جناب الشرع وحرمة النصوص، وهذا هو الذي سلك الشاطبي في جملة الراسخين من أهل الشريعة عمومًا وأهل الأصول خصوصًا. ومن يراجع البحث المذكور -بل كافة البحوث المشار إليها هنا- يجد آية ذلك الرسوخ.

١٦ - **القضايا الجزئية إذا عارضت القواعد العامة الكلية أُوِّلت أو أُهْمِلَت)**(٢): وهذا الموضع -كما يقول الشاطبي-: «كثير الفائدة عظيم النفع».

١٧ - **(القواعد الشرعية تجري على العموم العادي الأكثري، لا العموم الكلي التامّ)**(٣): وفي هذا البحث نَفَسُ الشاطبي الذي لا نجده إلا فيما كتبه الشاطبي.

١٨ - **(العموم نوعان: أحدهما: باعتبار المعنى الذي دلت عليه الصيغة، والثاني: باعتبار المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها)**(٤): والنوع الثاني هو الجديد الذي أضافه الشاطبي، وأما الأول فهو الذي اقتصر عليه الأصوليون كما يفهم من كلام الشاطبي.

١٩ - **(يثبت العموم بطريقين: أحدهما: الصيغة، والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل في الذهن أمر كلي عام)**(٥): والنوع الثاني هو من الإضافات الجديدة بخلاف الأول فهو مشهور في كلام الأصوليين.

٢٠ - **(قاعدة في استنباط الدقائق القلبية من القرآن)**(٦): ومثل هذا البحث كثير في «الموافقات»، مما يدفعنا أن نقرر أن مزج الأحكام العملية (الفقه)

---

(١) وهو الدكتور أحمد الريسوني، انظر: «نظرية المقاصد..» (ص٩٣١).
(٢) «الموافقات» (٣/٢٦٠ ـ ٢٦٥).
(٣) «الموافقات» (٣/٢٦٥ ـ ٢٦٨).
(٤) «الموافقات» (٣/٢٦٨ ـ ٢٩٢).
(٥) «الموافقات» (٣/٢٩٨ ـ ٣٠٦).
(٦) «الموافقات» (٣/٤٠٣ ـ ٤٠٦).

بالأحوال القلبية (الرقائق) هو من الأصول الراسخة التي سعى الشاطبي في تمهيدها، وهو في هذا امتداد للإمام ابن تيمية في اعتباره علوم الدين كلها وحدة واحدة[١].

٢١ - (**النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعًا**)[٢]: وهذا الأصل مع كونه داخلاً في موضوع المقاصد إلا أنني أفردته هنا لأن الشاطبي قد وضعه ضمن مسائل الاجتهاد، وجعله أصلاً لخمسة قواعد كبرى من قواعد الاجتهاد: وهي: قاعدة سد الذرائع، وقاعدة الحيل، وقاعدة مراعاة الخلاف، وقاعدة الاستحسان، وقاعدة في أن المصالح الشرعية تُؤْتَى وإن اكتنفها بعض المناكر مع التحفظ بحسب الاستطاعة.

٢٢ - (**أسباب الاختلاف الواقع بين حملة الشريعة**)[٣]: وهذا البحث نظير ما ورد عند شيخ الإسلام في رسالته «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» وإن كان شيخ الإسلام قد توسع فيه أكثر.

٢٣ - (**ما يعْتدُّ به من الخلاف وما لا يعتدّ به**)[٤]: وهذه القاعدة من الأهمية بمكان، وما أحوج علم الأصول إلى مثلها خاصة أنه تناولها بنمط جديد كعادته رحمه الله.

٢٤ - (**المقدار الذي يبلغ به المرء درجة الاجتهاد**)[٥]: رغم أن هذه المسألة متداولة في كتب الأصول إلا أن الشاطبي قد ساقها مساقًا أعمق وأنفع للمشتغل بالشريعة مخالفًا ما درج عليه الأصوليون في هذا السبيل.

٢٥ - (**المفتي الحق هو من يحمل الناس على الوسط بين الشدة والانحلال**)[٦]: وقد بنى بحثه فيها على قاعدة الوسطية وكونها الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة.

---

(١) وانظر: «الخاصة (١٣)» من هذا البحث.
(٢) «الموافقات» (٤/١٩٤ - ٢١١).
(٣) «الموافقات» (٤/٢١١ - ٢١٤).
(٤) «الموافقات» (٤/٢١٤ - ٢٢٤).
(٥) «الموافقات» (٤/٢٢٤ - ٢٣٣).
(٦) «الموافقات» (٤/٢٥٨ - ٢٦١).

٢٦ - **(ليس من الترجيح: الطعن في المذاهب المرجوحة)**[١]: أي ليس من ترجيح مذهب المرء أن يطعن في المذاهب المرجوحة، ورغم مضمونه الأخلاقي إلا إنه صاغه صياغة علمية، وجعله مسألة من مسائل الاجتهاد.

٢٧ - **(هل الرؤى المنامية من مصادر التشريع؟)**[٢] وهو من البحوث التي فيها من الطرافة كما فيها من المنفعة.

٢٨ - **(الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان)**[٣]: وهذا بحث نفيس جدًّا، وفيه يقول الشيخ رشيد رضا: «فلو أنك قرأت جميع ما تتداوله المدارس الإسلامية من كتب أصول الفقه وفروعه لانثنيت وأنت لا تعرف حقيقة المصالح المرسلة والاستحسان كما تعرفها من هذا البحث»[٤].

٢٩ - **(حقيقة المقصود باستفتاء القلب، وأثر ذلك في فهم الشريعة)**[٥]: وهو بحث ماتع، عظيم المنفعة، مبارك الثمرة.

٣٠ - **(بيان الأسباب الأربعة التي يحصل بها الزيغ عن فهم الأدلة وينشأ عنها الابتداع في الدين)**[٦]: وإذا عكسنا هذه الأسباب الأربعة التي يحصل بها الزيغ عن فهم الأدلة... حصلنا على أربعة أسباب تُفْهَم بها النصوص على وجهها، وتؤخذ بِهَا الأدلة مأخذها الصحيح. وهو بحث جليل حري بأن يوضع في لُبّ مباحث الاجتهاد وشروط المجتهد.

* * *

(١) «الموافقات» (٤/٢٦٣ ـ ٢٧٠).
(٢) «الاعتصام» (١٨٩ ـ ١٩٢)، و«الموافقات» (١/٨٢).
(٣) «الاعتصام» (٣٥١ ـ ٣٨٩).
(٤) «الاعتصام» تقديم الشيخ محمد رشيد رضا (ص٦).
(٥) الاعتصام (٣٨١ ـ ٣٨٩)، وهو خاتمة البحث المذكور قبله.
(٦) «الاعتصام» (٤٦٨ ـ ٥١٥).

[١٢]
بناء قاعدة المقاصد

لا نملك -وإن جهدنا- أن نوفي هذا الباب حقه من النظر في هذا المقام، وإلا ضيعنا حقوق أبواب كثيرة من البحث، خاصة أننا نتكلم في أصل أصول الشريعة كما يصفه الشاطبي[(١)]، ويزيد من صعوبة التوفية أننا نأخذه عن إمامِهِ غَيْرَ مُنَازع، فإن الشاطبي -باتفاق- هو إمام أهل المقاصد وشيخهم الأول، مع أنّه في الترتيب الزمني يكاد يكون الأخير!!

وبين شُحِّ المقام والرغبة في البيان آثرنا أن نقول أهم ما لدينا في صورة ملاحظات مركزة، خاصة أن كثيرًا من الباحثين قد عني ببحث هذا الجانب عند الشاطبي، حتى أفْرِدَتْ لذلك بحوث متخصصة موسعة[(٢)].

وقبل هذه الملاحظات نورد قطوفًا قصيرة من عباراته المقاصدية، إذ لا يتسنى لنا أن نورد مختصرًا وافيا.

* وهاك ما جمعناه من قطوف مقاصدية شاطبية:

١ - «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: (أحدها): أن تكون ضرورية، و(الثاني): أن تكون حاجية، و(الثالث): أن تكون تحسينية»[(٣)].

٢ - «المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية»[(٤)].

٣ - «المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[(٥)].

---

(١) «الموافقات» (٢/٤٩).
(٢) نذكر منها: «الشاطبي ومقاصد الشريعة» لحماد العبيدي، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور الريسوني.
(٣) «الموافقات» (٢/٨).
(٤) «الموافقات» (٢/١٦).
(٥) «الموافقات» (٢/٣٧، ٣٨).

٤ - «الأمر في المصالح مطرد مطلقًا في كليات الشريعة وجزئياتها»(١).

٥ - «إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالمشاق والإعنات فيه»(٢).

٦ - «من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها»(٣).

٧ - «الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات: من العبادات والمعاملات..»(٤).

٨ - «قصد الشارع من التكليف أن يكون قصده من العمل موافقًا لقصده في التشريع»(٥).

٩ - «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا»(٦).

١٠ - «إن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما»(٧).

١١ - «قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها: استجلابًا لها، أو مفاسدها: استدفاعًا لها»(٨).

* وهاك الملاحظات التي وعدنا بها حول المقاصد عند الشاطبي:

أولاً: نصيب المقاصد من كتاب «الموافقات» هو إحدى أقسام الكتاب الخمسة، وهو القسم الثالث(٩)، وهو يزيد كَمِّيًّا عن ربع الكتاب، وإن كان قد تناثر له كلام في المقاصد في بقية الأقسام، فضلاً عن شيوع الروح المقاصدية في أكثر مباحث الكتاب(١٠).

ثانيا: قَسَّم الشاطبي القسم الخاص بالمقاصد (وموضعه المجلد الثاني)

---

(١) «الموافقات» (٥٤/٢).
(٢) «الموافقات» (١٢١/٢).
(٣) «الموافقات» (٢٤٢/٢).
(٤) «الموافقات» (٣٢٣/٢).
(٥) «الموافقات» (٣٣١/٢).
(٦) «الموافقات» (١٩٤/٤).
(٧) «الموافقات» (٢٥١/٤).
(٨) «الاعتصام» (ص٥٣).
(٩) انظر تقسيمه للكتاب: (٢٣/١، ٢٤).
(١٠) وهذا لا يعني أن معظم ما قدَّمه الشاطبي هو في باب المقاصد كما سنبينه في «رابعًا» ولذا عبرنا بـ «الروح المقاصدية» وليس «المادة المقاصدية».

إلى قسمين: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: يرجع إلى قصد المكلف. وقد قسم الأول إلى أربعة أنواع: الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، والثاني: قصده في وضعها للإفهام، والثالث: قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، والرابع: قصده في دخول المكلف تحت حكمها، وأمَّا القسم الثاني: (مقاصد المكلف) فجعله بابًا واحدًا ولم يقسمه أقسامًا[1].

ثالثًا: اتسم نظر الشاطبي وبحثه في المقاصد بالدقة، والعمق، وقوة الاستدلال، وتحري ما وراءه عمل، مع التفرد والسبق إلى عشرات القواعد الكلية التي لم يُسْبَق إليها، مما يُعَدُّ فتحًا جديدًا في علم الأصول.

رابعًا: من أعظم خصال الشاطبي التي صبغت بحثه في المقاصد أنه كان قاصدًا فيما يقرره، متلمسًا سبيل الأوَّلين، فلم تأخذه أُبَّهَةُ التجديد إلى الخروج عن حد الاعتدال والتوسط، وهذا من أكبر الآيات على قوة نفسه وعظيم إخلاصه وشدة تواضعه[2].

ومما نستدل به على ذلك أنه لم يطلق العَنان للعقل في استخراج المقاصد، بل وقف موقفًا عدلاً بين القول بأخذ النصوص على ظواهرها دون تعليل وبين النظر في المعاني والمقاصد دون مراعاة النصوص، ومن المواضع الجليلة التي بين فيها هذا السبيل: المسألة السابعة من مسائل «الأوامر والنواهي» من كتاب الأدلة[3] وكذلك المسألة الثالثة عشرة من مسائل الاجتهاد[4]، وقد

(١) انظر هذا التقسيم في (٥/٢).

(٢) وخصلة التواضع هذه من أقوى الأمور التي تظهر في شخصية الشاطبي، مع أن المادة العلمية قَلَّ أن تُظْهِر طبيعة صاحبها، إلا إن هذا يتبين من مقدمته السهلة التي لا تلائم كتابًا بهذه النفاسة إذا قارناها بكتب يبالغ أصحابها في إطرائها مع أنها لا تساوي وزنًا - وإن كبرت حجمًا - بضعَ صفحات من كتاب الشاطبي، كذلك يحس القارئ للشاطبي أنه لم يشغل نفسه بالحط من أقدار الآخرين وكشف عوارهم، بل كان عفَّ اللسان، مشغولاً بما ينفع الناس، حتى إن نقداته للأصوليين كانت بالغة الرفق، جمة الأدب، مع أنه ينقض أعز مقرراتهم، ويرفض أبرز مسالكهم، مما يشِفُّ عن خلق رفيع، ودين متين، وإخلاص في طلب الحق، رحمه الله رحمة واسعة.

(٣) انظر: «الموافقات» (٣/١٤٤ - ١٦٢).

(٤) انظر: «الموافقات» (٤/٢٢٤ - ٢٣٣).

سبق بيان ذلك في الخاصة الأولى من خصائص منهج الشاطبي.

ولذا فنحن لا نرتضي ما جمح إليه بعض الباحثين المعاصرين الذين حرَّفوا مفهوم الشاطبي للمقاصد واعتبروه انقلابًا على الأصوليين، أو بعبارة بعضهم: «دشن الشاطبي هنا (قطيعة إبيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده)، وتظهر هذه القطيعة على المستوى المنهجي المعرفي بقدر ما تظهر بشكل أساسي في مركزية المقاصد في نموذج الشاطبي»(١).

وإذا ساغ مثل هذا الوصف - وبصورة ما - في حق رجل كابن عاشور(٢)، فهيهات أن يقبَل ذلك في شأن الإمام الشاطبي بوجه من الوجوه، إذ ليس في «الموافقات» من أوله إلى آخره ما يؤيد هذه المقولة، بل الكتاب زاخر بما يدحضها، وهو ما أوردنا منه نصوصًا كثيرة في بحثنا هذا، وخاصة الخصائص الأولى منه.

وبهذه المناسبة نستحضر عبارة للدكتور تركي نرى أنها هي الأخرى تفتقر إلى السداد، وهي قوله: «إن الشاطبي -على خلاف ما نؤمل فيه- يؤكد بكل طاقته أسبقية النقل على العقل في بحث المسائل الشرعية»(٣).

وإذا كان هذا خلاف ما يؤمِّله الباحث في الشاطبي، فماذا إذن كان يؤمل؟! أم أنه يصدر عن فكرة خاطئة يشاركه فيها كثير من الباحثين الذين لم يسلموا من آثار الحداثة والعقلانية بما احتوت عليه من تطرف فاحش وانحراف غوي

---

(١) «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة» ضمن مجموعة [حوارات لقرن جديد] تصدرها دار الفكر - سورية. القسم الثاني - للأستاذ محمد جمال باروت (ص٧٠١)، وما بين القوسين هو من كلام الدكتور عابد الجابري، وهو كلام لا يكاد يتبين مراده، فليت قائله نفسه يعرف ما يريد!.

(٢) حيث قرر أن السبيل إلى تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين هو أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن «نعيد ذوبها في بوتقة التدوين..» فهو يدعو إلى إعادة تدوين علم الأصول. انظر كلامه في «مقاصد الشريعة الإسلامية» تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ص٢٧١ - ١٧٣).

(٣) «مناظرات في أصول الشريعة» (٤٩١).

عن صراط القرآن وصراط السُّنة وصراط السلف، فيتناولون أصل أصول الملة (القرآن والسُّنة) باستخفاف ماجن يبلغ حد السخرية، فلا قداسة لنصوص الشريعة، ولا حرمة لما جاء من عند اللَّه، فالعقل الفقهي عندهم يوصف بأنه حر داخل قفص النصوص!! وكثير من أحكام القرآن والسُّنة لم يعد يستسيغها المسلم المعاصر: كتعدد الزوجات والجلد والرجم!! وهم يدعون إلى ضرورة الاجتهاد في الأحكام النصية نفسها!! ويعتقدون أن العديد من أصول الفقه التقليدي فَقَدَ مكانته في صفوف المجتهدين!! وأن مقاصد الشريعة مجرد محاولة لتجاوز الجمود التشريعي، ثم هي مع ذلك لا تحقق آمال أصحابها!!... إلى غير ذلك[1] من عدوان صارخ وافتراءٍ أثيم ينادي على نفسه بالسقوط وعلى أصحابه بالضلال، وإن كان هذا لا يعفينا من ضرورة التصدي لهم، فواجب أهل العلم الغيورين على دينهم أن ينهضوا لصد هؤلاء الأدعياء عن حياض الشريعة، فإن القوم جاسوا خلال الديار.

خامسًا: لم ينفرد الشاطبي بوضع قانون المقاصد جزءًا وكلاً، فهذا لم يقل به أحد، وفيه ما فيه من تنقُّص الأئمة الأوَّلين، إذ لا يمكن أن يكونوا قد أهملوا هذا الأمر جملة وتفصيلاً مع عظم الحاجة إليه. وإنما المتحقِّق أن الأئمة السابقين كان لهم آثار في باب المقاصد والمصالح هي التي نمَّاها وطوَّرَها وانطلق منها الشاطبي، فإن أساس نظرية المقاصد -وهو تقسيم المصالح إلى

(١) كل هذا وأكثر منه وجدناه في كتاب: «مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد» تأليف نور الدين بوثوري، وهو مبثوث في الصفحات (١١١-١٣٤)، وكلها طافحة بمثل ما ذكرناه من فكر منحلّ ورأي مأفون.
وإخوان هذا الكاتب كثير: نذكر منهم: محمود محمد طه صاحب كتاب «الرسالة الثانية من الإسلام»، وعبد اللَّه أحمد النعيم مؤلف كتاب: «نحو تطوير التشريع الإسلامي» ونصر حامد أبو زيد صاحب «مفهوم النص» وغيره، والدكتور حسن الترابي، وله: «تجديد أصول الفقه» وغيره، وعبد الهادي عبد الرحمن، وله: «سلطة النص»، وعبد المجيد الصغير صاحب «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام»، وغيرهم كثير... ربما يتفاوتون، وتختلف الأساليب الخاصة، وتتنوع الاهتمامات الجزئية، إلا إن الروح واحدة، ورائحة العدوان على كل ما هو مقدس وموروث في هذه الأمة تنبعث من المداد الذي يكتبون به.

ضرورية، وحاجية، وتحسينية، ثم تقسيم الضروريات إلى خمس- موجود منذ الجويني والغزالي[(١)] بل الثابت أن الشاطبي قد استفاد ممن سبقه: كالغزالي والرازي والجويني والقرافي وابن عبد السلام، والغزالي أكثرهم وجودًا في كتاب الشاطبي[(٢)].

وأمَّا الذي أضافه الشاطبي فهو ما نبينه في «سادسًا» بعد أن نقول: إن كل هذه الشذرات عند السابقين لا تنفي إمامة الشاطبي للمقاصد، إذ إن ما جاء به أضعاف أضعاف ما وجده خاصة في الجانب التنظيري، فلهم البذور والجذور والمطالع، وله الجذوع والغصون والثمر، وإن كان ذلك لا يغض من أعمالهم.

وهنا كلمة منصفة وجدتُها للدكتور الريسوني، وهي لَفْتُهُ النظرَ أن السابقين من العلماء الراسخين في الشريعة كانوا مدركين لأهمية المقاصد في ذات أنفسهم، وأنهم استناروا به في علمهم واجتهادهم، ولكنهم لم يخْرجوا للناس إخراجًا واضحًا صريحًا - إلا مبادئ موجزة وتنبيهات متفرقة[(٣)].

سادسًا: إذا كان الشاطبي لم ينفرد بوضع القاعدة فقد انفرد ببسطها والتمكين لها، ووضع مباحث جديدة كثيرة لم يسْبَق إليها.

وقد رد الدكتور أحمد الريسوني جوانب التجديد في مقاصد الشريعة عند الشاطبي إلى أربعة جوانب:

١- التوسع الكبير: من شذرات متناثرة لا تبلغ -إذا جمعت- بضع صفحات عند السابقين إلى مئات الصفحات.

٢- الربط بين مقاصد الشريعة ومقاصد المكلف: فإن الكلام في مقاصد المكلفين وربطه بمقاصد الشريعة وبيان ما بينهما من تلازم هو أمر جديد تمام الجدَّة.

٣- الكلام عن الطرق التي تعرف بها مقاصد الشريعة: والشاطبي بهذا

---

(١) انظر «الريسوني: نظرية المقاصد..» (٢٦٠).

(٢) انظر: الموضع نفسه، وقد ذكر المؤلف أن الغزالي ذُكِرَ نحوًا من أربعين مرة في «الموافقات»، وقد لاحظت بنفسي كثرة ذكر الغزالي في «الموافقات».

(٣) انظر المصدر نفسه (٢٧٦).

البحث -على حد تعبير الريسوني- قد فتح للعلماء الباب الحقيقي لولوج عالم المقاصد واستخراج كنوزه وخفاياه».

٤- تقديم ثروة من القواعد المقاصدية الجامعة المركزة[1].

سابعًا: من الحري بيانه أن مقاصد الشريعة وإن كانت هي أعظم ما جاء به الشاطبي فهي ليست معظم ما جاء به من تجديد، وهذه حقيقة مهمة لعل الكافة أو الأكثرية من الباحثين غفلوا عنها أو أغفلوها تحت تأثير انبهارهم بكلامه في المقاصد، بل لعلي لا أبالغ إذا قلتُ: إن الشائع عند عامَّة الباحثين أن الشاطبي ليس له مشاركة أصولية خارج حدود المقاصد، وهذا شيء يحسه الباحث ولا يقرؤه، فحيثما ذُكِرَت المقاصد ذُكِرَ الشاطبي، وحيثما ذُكِرَ ذُكرت، ولا شيء آخر.

وقد وجدتُ كلمة لباحث كبير هو الدكتور الريسوني تساعد في تأكيد هذا الشعور الذي أحسه، وهو قوله: «.. حتى ليكاد دارس الشاطبي يزعم أنه لم يكتب إلا في المقاصد وآثارها» فمع أنه عبر بلفظ «يكاد» فحسبه أنه من أفعال المقاربة، ثم إن الدكتور الريسوني لم يُشِر في البدء ولا في الختام ولا في طيات الكتاب -بحسب تتبعي له- إلى آثار الشاطبي خارج المقاصد.

والسؤال إذن: ما هو عمل الشاطبي خارج سياق المقاصد، أي: في أرجاء علم الأصول الأخرى؟!

والجواب حقيق بدراسة موسعة لا يتسع المقام منها ولو للعنوانات، إلا إننا نجد في مضمون هذا البحث الذي أوشكنا على إتمامه ما يبُلُّ الصَّدَى في الجواب عن هذا السؤال، فإن مجموع الخصائص التي احتواها هذا البحث تؤكد أن الشاطبي عظيم الأثر في علم الأصول، وأن تجديده شمل معظم أبواب العلم: فهل كان حديثه في الاستقراء إلا نوعًا من التجديد المنهجي الشامل؟[2]،

---

(١) انظر: المصدر نفسه (ص٦٧٢ ـ ٢٨٤) . وقد جمع الريسوني طائفة من القواعد المشار إليها أخيرًا فبلغت أربعًا وخمسين قاعدة.

(٢) راجع الخاصة [٣].

وهل كان منهجه في الاستدلال شيئًا مسبوقًا في كلام الأصوليين؟[1]، وهل كانت دعوته إلى تنقية علم الأصول مما ليس عليه عملٌ إلا نقدًا وإصلاحًا لمسار العلم عمومًا[2]، وهل كان تفتيقه لعشرات البحوث والمسائل المثمرة في شتى أنحاء الأصول مقصورًا على المقاصد؟[3].

وما قاعدة المقاصد وإن عظمت وتفردت إلا واحدة من عشرات البحوث الجديدة الرائعة المشار إليها هنا، وحسبي هنا هذه اللمحة العجلى.

ثامنًا: يلاحظ أن من أكبر الأمور تأثيرًا على الشاطبي في تفجير ينبوع المقاصد -بل وفِي منهجه الأصولي التجديدي الشامل- هو أنه كان «يستمد أساسًا من السلف الصالح: من الصحابة، والتابعين، والأئمة المتبوعين، ففطاحل الفقهاء والأصوليين. ولهذا جاءت نظريته -وفكره عمومًا- امتدادًا للفقه السليم، والنظر السديد، والمنهج القويم»[4].

تاسعًا: الفرق بين الشاطبي وابن تيمية وابن عبد السلام في باب المقاصد والمصالح:

أن ابن عبد السلام وإن كان قد جمع كلامه في المصالح والمفاسد في كتاب مستقل إلا إنَّه لم يستوفِ الباب ولم يبلغ شأو صاحبيه من حيث النفوذ إلى أسرار الشريعة وجوهرها، مع أنه ترك مادة ثمينة غير منكور نفعها وبركتها.

وأمَّا ابن تيمية: فقد ترك مادة لا بأس بها من حيث الكم، وهي متناثرة مبعثرة في طيات تآليفه الكثيرة، على أنها من حيث الكيف قد لا تقل نفاسة عما خلفه الشاطبي، إلا إنها غير مرتبة ولا مستوفية، وقد بينت ذلك في حق

(١) راجع الخاصة [٤].
(٢) راجع الخاصتين [٨، ١٠].
(٣) راجع الخاصة[١١] وفيها أوردت ثلاثين عنوانًا لتلك المباحث الجديدة، وما هي إلا قليل من كثير.
(٤) «نظرية المقاصد..» للريسوني (٢٧٣)، وقد أيد استمداده من السلف بما هو معروف عن الشاطبي من تجنب الاعتماد على كتب المتأخرين، والحرص على كتب المتقدمين (انظر: هوامش الصفحة المشار إليها) وراجع الخاصة الثانية من خصائص الشاطبي هنا: قوة المنزع السلفي.

الإمام ابن تيمية في البحث الخاص به، وبينت أنه هضم هضمًا كبيرًا في هذا الباب، ودلَّلت على ذلك، وذكرت أسبابه.

وأمَّا الشاطبي: فغني عن البيان أنه وفَّى الباب قدره وبلغ به غايته كمًّا وكيفًا وترتيبًا، رحم الله الجميع.

عاشرًا: في جانب آخر من المقارنة بين هؤلاء الأئمة الثلاثة لم ألحظ للشاطبي عناية بموضوع التفاضل والتفضيل بين الأشخاص والأزمنة والأعمال والصفات، وهو باب جليل جدًّا وثيق الصلة بالمصالح والمفاسد، ولم أظفر له إلا على موضعين اثنين تكلم فيهما في التفاضل بكلام جيد مع أنه جاء عرضًا(١).

هذا على حين وجدنا عند الإمام العز مادة واضحة ونافعة، ونقلنا شطرًا منها في صياغة نظريته في المصالح والمفاسد(٢).

أمَّا شيخ الإسلام رحمه الله فهو فارس هذا الميدان، إذ لم أجد أحدًا عني بباب التفاضل والتفضيل مثله، وقد استثمره في بيان حِكَم الشريعة وأسرارها ودقائق الفقه في الدِّين، وقد وَرِثَه عنه وارثه الأكبر: الإمام ابن القيم رحمه الله.

* * *

(١) انظر: «الموافقات» (٢/٣٥ ـ ٣٦، ٩١ ـ ٩٥).

(٢) وذلك في موضعه من رسالتنا عن التجديد في أصول الفقه.

[١٣]
شمولية مقرراته الأصولية لكافة أركان الدين

هذه الخاصة سبق أن أثبتناها في حق الإمام ابن حزم[١]، وابن تيمية[٢]، وها نحن أولاء نلحظها بوضوح وجلاء في حق الإمام الشاطبي، مما يشعرنا أن هذا اختيار الراسخين من أهل الأصول، بخلاف الجمهرة من الأصوليين الذين قصروا تأصيلاتهم على الأحكام العملية وحدها.

ففي مطالع «الموافقات» تستوقفنا هذه العبارة: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك - فوضعها في أصول الفقه عارية»[٣]. فجعل الآداب الشرعية مما ينبني على أصول الفقه، وليس الفروع الفقهية فحسب، وهذا يبين بجلاء أن نظرته إلى الأصول أوسع وأشمل من نظرة جمهور الأصوليين.

وفي خلال بحثنا في «الموافقات» لاحظنا أن الأسس والأعمدة التي قام عليها الكتاب لا ينبني عليها الأحكام العملية فحسب (الفقه باصطلاح المتأخرين)، وإنما هي أصول أكثر كليةً وشموليةً بحيث أُعدت ليقام عليها فقه الاعتقادات والعمليات والأخلاقيات والقلبيات (الفقه بمعناه القرآني النبوي السلفي).

وهذا الواقع العملي عند الشاطبي يصدقه المنهج النظري الذي عرفناه عنه وهو تحريه لمقاصد السلف الأولين الذين كانوا يتحرون معاني القرآن والسنة مباشرة[٤].

وقد كان من معاني القرآن والسنة هنا أن الفقه في الدين أعم من مصطلح الفقه عند الفقهاء والأصوليين الذين يقصرونه على الأحكام العملية وحدها باعتبار ظاهرها فحسب، بينما الفقه في الكتاب والسنة يستوفي الدِّين كله. كما أفاده قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢].

---

(١) انظر: «مبحث: ابن حزم» الخاصة رقم (١٥).
(٢) انظر: «مبحث: ابن تيمية»: الخاصة (٤).
(٣) «الموافقات» (٤٢/١).
(٤) راجع الخاصة (٢) من هذا المبحث.

وقوله ﷺ: «من يرد اللهُ به خيرًا يفقهه في الدِّين»[(١)].

والحق: أن هذه الخاصة من أجلِّ خصال الشاطبي، لأنها تغرس في دارس الأصول أن علوم الدِّين متكاملة غير متنافرة ولا مقطوعة الرحم، هذا من جهة أدنى، ومن جهة أعلى تفتح آفاق فهمه ونظره حتى يستوعب حقائق الدين الجامعة بحيث ينظر إلى العمل الواحد من جهة الظاهر والباطن والمقصد الدنيوي والأخروي، فلا يقنع بقشور العلم كما عليه كثير من المنتسبين للفقه. وهذه في رأيي من أعظم اللفتات التجديدية عند الشاطبي ومن قبله ابن تيمية وابن حزم.

وقد اتسم تأصيل الشاطبي لهذه المواد بالوحدة والتآلف، فلا تحس تنافرًا بين التأصيلات الاعتقادية والعملية والقلبية، بل كثيرًا ما يكون الأصل الواحد ممهدًا لأكثر من ركن من هذه الأركان، وهذا يذكرنا بما لحظناه عند شيخ الإسلام وهو اعتبار العلوم الشرعية وحدة متكاملة.

ولما كان دخول الأحكام العملية ظاهرًا وغزيرًا في «الموافقات»، فإنا نورد الأمثلة لما سواها، وهي: الاعتقاديات والقلبيات والأخلاقيات:

أ - الاعتقاديات:

في حديثه عن مراعاة صفة الأمية في التكاليف وهي من خصائص هذه الأمة تناولَ التكاليف الاعتقادية والعملية، فجعل شرط التكاليف الاعتقادية أن «تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور... فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواصُّ لم تكن الشريعة عامة ولم تكن أُمِّيَّة...»[(٢)].

والملحوظ أن الشاطبي لم يكثر في الاعتقاديات إكثاره من غيرها، وأن شيخ الإسلام كان أوسع منه في هذا الباب.

---

(١) رواه البخاري حديث رقم (٧١ وأطرافه)، ومسلم حديث (١٠٣٧).
(٢) انظر كلامه الذي اختصرناه هنا في (٢/٨٨، ٨٩).

ب - القلبيات (علم أحوال القلوب):

وهذا الركن من أعظم ما عني به الشاطبي بعد الأحكام العملية، وقد تكلم عنه في مواضع كثيرة مع خلطه بالمادة الأصولية على نحو بديع، ومن هذه المواضع:

- كلامه عن العلم والعمل، وأن العمل روح العلم، وتخصيصه بمقدمتين كاملتين من المقدمات الكلية التي اشتمل عليها القسم الأول من «الموافقات»[(١)].

- في كلامه عن السبب في الأحكام الوضعية صاغ مسألة في أن تعاطي الأسباب من جهة المكلف لا يلزم منه الالتفات للمسببات، وجعل من أوجه الاستدلال إجماع العُبَّاد من هذه الأمة ممن يعتبر مثله على الأخذ بتخليص الأعمال من شوائب الحظوظ[(٢)].

بعد أن ذكر الشاطبي جملة مسائل في الأخذ بالأسباب مع عدم الركون إليها وما يتعلق بذلك عاد فتحدث باستفاضة عن الثمرات القلبية والإيمانية العظيمة التي تبنى على ذلك وقد مزج كلامه في الثمرات القلبية بالثمرات العملية (الفقهية)[(٣)].

- في المسائل الخاصة بالصحة والبطلان جعل لكل منهما معنيين: دنيوي وأخروي، فالصحة لها معنيان: أحدهما: ترتب آثار العمل عليه في الدنيا (وهذا هو الجاري في كلام الأصوليين) والثاني: ترتب آثار العمل عليه في الآخرة (وهو ما لم يهتم به الأصوليون)، وكذلك البطلان له معنى دنيوي وآخر أخروي، على أنه أفاض في الكلام عن البطلان بالمعنى الأخروي، فتناوله في خمس صفحات[(٤)].

---

(١) وهما: المقدمتان: السابعة والثامنة. انظر: (١/٦٠ ـ ٧٧).
(٢) انظر: «الموافقات» (١/١٩٣ ـ ١٩٤).
(٣) انظر: (١/٢١٩ ـ ٢٣٠).
(٤) انظر: (١/٢٩١ ـ ٣٠٠).

ج - الأخلاقيات والتربويات:

في حديثه عن ترجيح المذهب الفقهي المعين تناول ناحية أخلاقية سلوكية جليلة، فعقد مسألة كاملة في بيان «أن كثيرًا من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم أو على أهلها القائلين بها»(١). وقد تناولها تناولاً علميًا يدفع التقليد الشائع في كثير من العلوم -ومنها الشرعية- من عزل الكلام في العلم عن الكلام في الخلق، مما جعل كتب العلم جافة لا تهذب أصحابها ولا تصلح نفوسهم، ولذا كثرت أمراض: العجب، والكبر، والحط من المخالف، والمباهاة، في أوساط الباحثين وطلبة العلم، فليت شعري ما أحوج الكتب العلمية إلى هذه المادة الأخلاقية التربوية.

ومن المواضع الجليلة التي تضمنت لفتات أخلاقية تربوية تهذيبية: ما جاء في المسائل الثلاث الأولى فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه، حيث بين في الأولى: أن «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»(٢)، وبين في الثانية: أن الفتوى تحصل من جهة القول والفعل والإقرار(٣)، ثم بنى على هاتين المسألتين المسألة الثالثة، وهي: أن الفتيا لا تصح من مخالف لمقتضى العلم»(٤).

ثم إن الشاطبي يعقب على ترجمة المسألة الثالثة بكلمة ذات مغزى، وهي قوله: «وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبينوه في كلامهم مجمل يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا»(٥).

والحق: أننا نجد السبب في إهمال الأصوليين لهذا الأمر التربوي الجليل هو المبالغة في التخصص وتجريد المسائل العلمية من المعاني السلوكية حتى ولو كانت ضرورية، ولا يكفي أن يقال هنا: إن بحث هذه المسائل موكول إلى علم

(١) انظر: (٤/٢٦٣ ـ ٢٧٠).
(٢) انظر: (٤/٢٤٤).
(٣) انظر: (٤/٢٤٦).
(٤) انظر: (٤/٢٥٢).
(٥) الموضع نفسه.

الرقائق وكتب السلوك، وذلك لأن تلك الكتب تتناول هذه المسائل بصورة عامة، وأما ما يحتاجه أهل كل علم فلا، ومثاله المسائل المذكورة هنا، فليس هناك موضع أحق بأن تذكر فيه من باب الاجتهاد والفتوى في كتب الأصول.

والعجيب أن الأصوليين مع إخلال الكثيرين منهم بهذا الجانب -اعتمادًا على كتب السلوك والرقائق- حرصوا على مسائل كلامية هي أبعد ما تكون عن الأصول مع توافرها في الكتب الكلامية المتخصصة، فهلا وكلوها إلى مصادرها الخاصة!!

وهذا الفصل بين الكلام في العلم والكلام في أخلاق العلماء هو الفرق بين طريقة السلف التي تمزج العلم بالحال والخلق -وهي الطريقة التي آثرها الشاطبي ومن قبله شيخ الإسلام- وبين طريقة كثير من المتأخرين الذين فصلوا بين جسم العلم وروحه.

ومن ألطف الأمثلة وأدقها في هذا الباب ما جاء في تقسيم الشاطبي «تحقيق المناط» -وهو مصطلح أصولي صِرف- إلى قسمين: أحدهما: ما سماه تحقيق المناط العام. وهو المعنى المعروف المتداول في كتب الأصول، والثاني: هو معنى جديد على كتب الأصول، وهو تحقيق المناط الخاص، وعرفه بأنه «نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة»[1]، وقد جعله أعلى من الأول وأدق، وأنه في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

ومقصوده: أن الشارع ذكر أحكامًا كلية عامة، ولكن لكل مكلف ما يصلح له، فقد يكون هذا العمل أصلح لهذا العبد من هذا، والعكس، ولذا فإن النبي ﷺ قد سئل عن أحب الأعمال في غير موضع، وفي كل مرة يجيب جوابًا مختلفًا، وكأنه يذكر ما يلائم حال السائل، كما أنه ﷺ قَبِلَ من أبي بكر ماله

(١) «الموافقات» (٩٨/٤).

كلَّه، ولم يقبل مثل هذا من غيره، وأعطى أقوامًا وغيرهم أحب إليه منهم، ولكن وَكَلهم إلى إيمانهم.

وقد أورد في سياق استدلاله على هذا النوع من تحقيق المناط قول الحارث ابن يعقوب: «الفقيه كل الفقيه من فقه في القرآن، وعرف مكيدة الشيطان»، ثم علق قائلاً: «فقوله: (وعرف مكيدة الشيطان) هو النكتة في المسألة»، أي: إنه جعل معرفة مكايد الشيطان داخلاً في وصف الفقيه الحقيقي.

وبسط مراده لا يتسنى في هذه العجالة، فلابد من مراجعة الأصل[1].

على أن الذي يعنيني هنا أن الانتحاء بهذا المصطلح إلى هذه الوجهة هو مما يدل على ربانية الرجل ورسوخه في اقتفاء طريق السلف رضوان اللَّه عليهم، ومعرفته بالمعنى الحقيقي للفقه في الدين.

وهذه المسألة مع ما فيها من لحظ أحوال القلوب ومكايد الشيطان إلا إنها عند التحقيق من عيون المسائل التي ينبغي أن تحتويها كتب الأصول، إذ إن المجتهد والمفتي والقاضي يحتاجون إليها عند النظر في الوقائع الخاصة والأشخاص المعينين، إذ إن ما يلائم هذا غير ما يلائم ذاك، فينبغي أن يعلم الناظر في الأدلة أن الأحكام العامة لا تنزل على الأحوال المعينة إلا بتبصر ونظر خاص، فإن النبي ﷺ قال لأبي ذر: «يا أبا ذر، إني أراك ضعيفًا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرن على اثنين ولا تَوَلَّينَّ مال يتيم»[2].

فإذا خلت كتب الأصول من هذا النوع من المسائل فأين يلتمسها من أراد التفقه في الدين؟!.

* * *

(١) انظر: «الموافقات» (٤/٩٧-١٠٥).
(٢) رواه مسلم حديث رقم (١٨٢٦).

[١٤]

إيثار المنحى اللغوي على المنحى العقلي في تلقي النصوص الشرعية

من الأمور الجليلة التي عني الشاطبي بتجليتها -مما أغفله كثير من الأصوليين- توجيه الأنظار إلى أهمية المنحى اللغوي في الاستنباط، وأنه أساس النظر في الشريعة، وليس المنحى العقلي. وهذا أصل عظيم من الأصول التي ينبَني عليها النظر الصحيح في النصوص الشرعية.

ومبنى احتجاج الشاطبي لهذا الأصل يدور على أن القرآن عربي والسنة عربية في: الألفاظ والمعاني والأساليب، «بحيث إذا حُقِّقَ هذا التحقيق سُلِك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة»(١). وقد قرر الشاطبي نحو هذا المعنى في غير موضع من «الموافقات» و«الاعتصام» مما يدل على شدة حفاوته به(٢).

وقد عظَّم الشاطبي شأن اللغة في طريق الاستنباط إلى حد القول بأنه «لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب»(٣). في حين أجاز التقليد فيما سوى المقدمات العربية مما احتوته كتب الأصول: كالكلام في الأحكام تصورًا وتصديقًا، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث(٤)، وما أشبه ذلك(٥)، واعتبر أن «غالب ما صُنِّفَ في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها»(٦).

---

(١) «الموافقات» (٤٤/١).
(٢) من هذه المواضع: ما جاء في «الموافقات» (٦٤/٢، ٨٢، ١١٥/٤)، و«الاعتصام» (٤٧٣)، وما بعدها.
(٣) «الموافقات» (١١٨/٤).
(٤) وقد ضرب المثل للتقليد في أحكام الحديث بأن الشافعي كان مقلدًا في الحديث وأن ذلك لم يقدح في اجتهاده. انظر: (ص ١١٨).
(٥) في تفسير «وما أشبه ذلك» قال الشيخ دراز: «كأسباب النزول ومواقع الإجماع» انظر: (١١٨/٤ هامش رقم ٦).
(٦) «الموافقات» (١١٧/٤).

والحق: أن هذه التقريرات القوية بحاجة إلى وقفة لاستخراج معانيها، وهو ما يضن المقام بمثله.

وقد بين الإمام الشاطبي أن الجهل بالعربية يؤدي إلى تحريف الكلم، وأن الصحابة ق بُرَآء من هذا لكونهم عربًا، وقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ ستة أمثلة فيما وقع من سوء الفهم للقرآن وللسنة بسبب التفريط في فهم العربية(١).

ومن قبيل رد الفضل لأهله يقول الشاطبي -عقب تبيينه لهذا الأصل-: «والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في (رسالته) الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك، وبالله التوفيق»(٢).

وهذه العبارة الأخيرة تؤكد ما ذكرناه أولاً من أن الكثيرين من الأصوليين لم يتنبهوا أو ينبهوا على هذا الأصل الجليل في تلقي النصوص، وفي هذا يقول العلامة أبو زهرة: «لقد تصدى علماء الأصول من بعد الشافعي في مسألة عربية القرآن من غير أن يبينوا الثمرة المترتبة على الحكم بأنه عربي من ناحية الاستنباط الفقهي دون سواه»(٣).

وفي مقابل بيان الشاطبي ضرورة السلوك في الاستدلال مسلك العرب نراه ينعي على من يركنون إلى العقل في الاستدلال بالقرآن: يقول: «.. فإن كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع»(٤)، -ومراده بالوضع: الوضع اللغوي- وهو في موضع آخر يلفت النظر إلى أن الناظر في الكلام العربي إن فاته معرفة المراد من جهة لسان العرب «زلَّ فقال في الشريعة برأيه لا بلسانها»(٥)، فكان الأمر دائرًا في تناول النصوص بين اتباع اللسان واتباع الرأي.

(١) «الاعتصام» (٤٧٣ - ٤٧٧).
(٢) «الموافقات» (٦٦/٢).
(٣) «الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه» (ص ١٧٤ الهامش)، وهو جزء من تعليق طويل.
(٤) «الموافقات» (٤٤/١).
(٥) «الاعتصام» (٤٧٥).

ولعل مما يؤكد تحجيمه لدور العقل في هذا المقام وكونه وسيلة ثانوية متأخرة عن اللسان: ما تضمنه بحثه النفيس في «كون هذه الشريعة المباركة أمية»، وما بناه على ذلك من فوائد: منها -فيما يخص حديثنا- «أنه إنما يصح في مسلك الفهم والإفهام ما يكون عامًّا لجميع العرب، فلا يتَكَلَّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني»[١]، ومنها: «أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها ليسعه دخوله تحت حكمها»[٢]، ثم يقول في التكاليف الاعتقادية: «... وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية، فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها»[٣]... وثَمَّ فوائد أخرى لا يتأتى إيرادها لضيق المقام، فحسبنا هنا الإحالة[٤].

ومن الجلي: أن العقل الذي أنكره الشاطبي ليس هو آلة الفهم التي يشترك فيها بنو آدم، وإلا فإن استنباط المعنى اللغوي أساسه الفهم الصحيح الذي محله العقل، وهذا لا يخالف فيه الشاطبي ولا يختلف فيه العقلاء، وأمَّا العقل الذي أنكره الشاطبي فقد أراد به منهج النظر، فإن المنهج العقلي الذي بناه أهل الكلام قائم على اعتبار العقل حاكمًا لا خادمًا، بمعنى أنهم يقررون المعاني التي تناسب مقتضى العقول، ويسترسلون في بناء المسائل على وفقها، دون تَقَيُّدٍ بالسَّنَن العربي في فهم الكلام، ولا تحرٍّ لمقاصد المتكلم من كلامه، وإنما يحمِّلون الكلام ما يحتمله العقل لا ما يحتمله الحال والسياق فحسب، ولو خالف ذلك مقصود المتكلم نفسه!!.

ولعل في كلامنا الآتي عن موقفه من المنطق وعلم الكلام ما يضيف شيئًا في هذه النقطة.

---

(١) «الموافقات» (٨٥/٢).
(٢) «الموافقات» (٨٨/٢).
(٣) «الموافقات» (٨٩/٢).
(٤) انظر: «الموافقات» (٦٩/٢ - ٩٥).

[١٥]

الغوص على أسرار الشريعة وجوهرها دون الاقتصار على ظواهرها

إذا كان معظم الخائضين في علم أصول الفقه لم يتجاوز نظرهم ظواهر أفعال المكلفين في حكم الشريعة -فإن قليلاً منهم من شمر للغوص على جواهرها المكنونة المتمثلة في حِكَمِها العالية وأسرارها الغالية، ومن هؤلاء القليل: إمامُنا الشاطبي الذي بلغ في هذا المضمار شأوًا لا يلْحَق.

وما نظريته في «المقاصد» -على جلالتها- إلا ثمرة تأملاته العميقة الصادقة الهادفة في أسرار الشريعة وحِكَمها العليا، وكذلك بحوثه الجديدة الوفيرة التي أشرنا إلى بعضها قبل ذلك[1] وهذا أمر في حكم المجمع عليه في حق الشاطبي، فالتدليل عليه بعد الاتفاق عليه فضول.

* * *

(١) راجع الخاصة (١١).

[١٦]

اعتدال آرائه في الاجتهاد والتقليد والتمذهب

مجموع آراء الشاطبي في هذا الباب تدل من جهة على شدة تعمقه فيه ومدى حرصه على تهيئة المجتهد الحقيقي بعيدًا عن الخيالات التي زُحِمَتْ بها كتب الأصول في هذا الموطن، ومن جهة أخرى تؤكد تلك الآراء على اعتداله وتوسطه في هذا المقام بين الذين يحرِّمون التقليد كابن حزم والشوكاني، وبين من يجعلون كل من حفظ مسائل الفقه -ولو لم يستدل عليها- فقيهًا مع أنه عين المقلد، وهذا هو ما غلب على متأخري الفقهاء، كما أُثِر عن الشاطبي آراء جيدة في موضوع الفتوى والتمذهب والخلاف، ونحن نوجز أهم آرائه في هذا الباب في نقاط موجزة بما يناسب المقام:

*** المكلفون عند الشاطبي ثلاثة:**

[١] المجتهد: وحكمه ما أداه إليه اجتهاده.

[٢] المقلد الصِّرْف: وهذا يقلد من غلب على ظنه أنه عالم لا من جهة كونه فلانًا، فإذا غلب على ظنه أنه ليس من أهل ذلك العلم لم يحلّ له اتباعه، وإذا تبين له خطأ إمامه في مسألة أو جملة مسائل فلا يتعصب لمتبوعه.

[٣] المتوسط بين درجتي الاجتهاد والتقليد: وهو المتبع الناظر في العلم المتبصر فيما يلقى إليه، فمثل هذا تَوَصُّله إلى الحق سهل كما يذكر الشاطبي(١)، فقد أثبت الشاطبي درجة وسطى بين الاجتهاد والتقليد، وهذا مما يدل على جودة تحقيقه واعتدال نظره، وهذه الدرجة تشبه ما سماه ابن عبد البر: «الاتباع» وفَرَّق بَينه وبين درجة التقليد(٢).

*** صاغ الشاطبي في كتاب «الاعتصام» بحثًا بديعًا في الأسباب الأربعة التي**

---

(١) انظر تفصيله لهذه الدرجات في «الاعتصام» (٥٠٢-٥٠٥).

(٢) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» (٧٨٧/٢).

يقع بها الزيغُ عن مقتضى الأدلة والوقوعُ في البدعة، وهي:

[١] الجهل بأدوات الفهم (اللغة العربية). [٢] الجهل بالمقاصد.

[٣] تحسين الظن بالعقل. [٤] اتباع الهوى[١].

وهذه الأسباب الأربعة لو قلبناها حصلنا على أربعة شروط هي أهم شروط المجتهد لينظر في الأدلة، بل إن مادتها -رغم وجودها في كتاب لا يعدونه من المراجع الأصولية- أنفع وأثمن من كثير مما جاء في كتب الأصول في شروط الاجتهاد.

* **لابد في المجتهد من الجمع بين العلم بكليات الشريعة المتعلقة بمعانيها ومقاصدها، وبين جزئياتها التفصيلية التي تضمنتها النصوص**، فأمَّا الاقتصار على النوع الأول وحده فهو سبيل أصحاب الرأي، وأما الاقتصار على الثاني وحده فهو مسلك الظاهرية، والتوسط الجمع بين السبيلين[٢].

* **«المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»**[٣].

وهذه الصفة التي اعتنى الشاطبي بالتنبيه عليها هي من أهم ما يحتاج إليه المتصدرون للفتوى.

* **من القضايا النافعة التي بحثها الشاطبي**: بيان ما يُعْتَدُّ به من الخلاف وما لا يعتدّ به، وهي من القضايا التي يلزم المجتهدَ أن يتبينها، ومبنى كلامه فيها على ثلاثة مبادئ مسلسلة:

[١] أن من الخلاف ما لا يعتد به في الحقيقة وإن بدا في الظاهر خلافًا، إذ هو يرجع في الحقيقة إلى الوفاق، وأكثر هذا النوع يرجع إلى خلاف التنوع كما يستفاد من الأمثلة العشرة التي أوردها.

[٢] أن الخلاف الحقيقي نفسه يرجع إلى الوفاق.

---

(١) انظر: «الاعتصام» (٤٦٨ - ٥١٥).

(٢) وقد استوفى بيانه لهذا الأصل معظمَ ما جاء في المسألة الثالثة عشرة من مسائل الاجتهاد. انظر: «الموافقات» (٢٢٤/٤ - ٢٣٣).

(٣) «الموافقات» (٢٥٨/٤)، وانظر ما بعدها إلى (ص ٣٦١).

ووجه ذلك: أن الجميع وإن اختلفوا في المسائل ذاتها إلا إنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر كما لا اختلاف بين المتعبدين للّه بالعبادات المختلفة، لأنهم متفقون في أصل التوجه للّه المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه...

[٣] أن الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف هو ما نشأ عن اتباع الهوى(١).

* **نَهَى الشاطبي عن التعصب المذهبي**، وحذر من التقليد المطلق الذي يعني موافقة إمامه فيما أصاب فيه أو أخطأ، بحيث يكون الإمام هو الشريعة، ويحَطّ ممن سواه ولو كان من المجتهدين، ويرْمَى بالنكير، بل إن الشاطبي (المالكي) يستنكر على المالكية بالأندلس أيام بقي بن مَخْلَد فيما ناله منهم من الهضم لمجرد أخذه عن غير أصحاب مالك كالإمام أحمد بن حنبل، مع أنه من العلم والفقه بمكان مكين، يقول في شأنهم: «وكان هؤلاء المقلدة قد صمموا على مذهب مالك بحيث أنكروا ما عداه، وهذا تحكيم الرِّجال على الحق والغلوّ في محبة المذهب، وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء»(٢).

وللشاطبي كلام جليل في ذم تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي، وبيان أن ذلك ضلال(٣).

ومن اللفتات الجديدة: حديثه عن التقليد في غير الفقه، وبيان أنه أيضًا ذميم، وقد ضرب المثل لذلك لمسألة في القراءات، وهي الباء الرخوة التي كان يقرأ بها في زمانه تقليدًا لبعض الشيوخ، مع أن القُرَّاء والنحْويين قد اتفقوا على أنها لم تأت إلا في لغة مرذولة لا يؤخذ بها، ولا يقرأ بها القرآن، وأن الباء التي يقرأ بها -وهي الفصيحة- الباء الشديدة(٤).

ومن الأمور المهمة التي اعتبرها الشاطبي من مظاهر التعصب: ما كثر في

(١) انظر: «الموافقات» (٢١٤/٤ ـ ٢٢٤).
(٢) «الاعتصام» (٥٠٧).
(٣) انظر: «الاعتصام» (٥٠٥ ـ ٥١٥).
(٤) انظر: «الاعتصام» (٥٠٨).

نهج الفقهاء من ترجيح مذهبه ببعض الطعن على المذاهب الأخرى[١].

وقد نبه على ما ينشأ عن هذا من آثار ذميمة تنتج عن ذلك:

منها: أن يرد المخالف بالمِثْل انتصارًا لمذهبه.

ومنها: حصول التدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب،... وغير ذلك.

ومن جليل عباراته في هذا المساق في شأن قوم ممن يشار إليهم بالعلم قوله: «وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أنهم صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحًا أو تعريضًا دأبهم، وعمَّروا بذلك دواوينهم وسوَّدوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه أو كالترجمة»[٢].

* **وأخيرًا**: نشير هنا إلى بعض المسائل التي تبين دقة نظر الشاطبي في هذا الباب، وقد أخَّرتها هنا رغم تعلق بعضها ببعض النقاط السابقة لأنها في الحقيقة لها صفة خاصة، وذلك أنها لم ترد صُراحًا في كتب الشاطبي، وإنما وردت في كتاب «المعيار المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب»، وقد استخرجها الدكتور أحمد الريسوني، ورغم أنها لم ترد منسوبة للشاطبي إلا أن الدكتور الريسوني حقق نسبتها إلى الشاطبي وجزم -بكل اطمئنان- أنه صاحب الأسئلة[٣].

وهذه الأسئلة ليست مجرد أسئلة وإنما هي في الحقيقة إضاءات لافتة في باب الاجتهاد والمذهبية، أبانت عن بصيرة الشاطبي وحريته في البحث وإيثاره الحقَّ على الرِّجال (أو بتعبير المُحْدَثين: موضوعيته).

* **وهاك موجزَ ما يخص موضوعنا من تلك الأسئلة:**

١- الأقوال المتعارضة التي تروى عن الإمام مالك يفتي المالكية بجميعها ويعتمدونها على ما بينها من تعارض يقتضي أن بعضها مرجوع عنه، مع اتفاق

---

(١) انظر: «الموافقات» (٤/٢٦٣ ـ ٢٧٠).

(٢) «الموافقات» (٤/٢٧٠).

(٣) انظر: الأمارات التي استشهد بها الباحث على ذلك «نظرية المقاصد عند الشاطبي» (١٠٥-١١٠).

أهل الأصول على أنه إذا ورد قولان متضادان ولم يعْلَم المتقدم من المتأخر لم يؤخذ له بواحد منها لاحتمال أن يكون المأخوذ به هو المرجوع عنه.

٢- إذا اختلفت الروايات في المذهب فهل يصح أن يقال: هذا مذهب مالك في المسألة، وهو إنما يعني إحدى تلك الروايات فقط؟

٣- كثيرًا ما يعمد الفقهاء (المالكية) إلى أقوال «المدونة» أو غيرها فيأخذون بمفهوماتها، مع أن الأخذ بالمفهوم في كلام الشارع مختلف فيه، فكيف بكلام البشر، وفيه ما فيه من القصور والغفلة والحشو؟!.

٤- «مراعاة الخلاف» هو من قواعد المذهب المالكي، ومعناه: أنه إذا وردت مسألة على خلاف ما في المذهب وعلى وفق مذهب آخر، وقد وقعت بالفعل - فالفتوى في المذهب تكون بتصحيح ما وقع وإمضائه عملاً بالمذهب الآخر الذي يصححها.

وهنا يستشكل الشاطبي: كيف يتنازل عن دليله الذي يعتقد صحته أو رجحانه ويعمل بدليل يعتقد بطلانه أو مرجوحيته، ويجعل وقوع الأمر مجوزًا لما لم يكن جائزًا قبل الوقوع؟!.

٥- ذهب الغزالي وغيره إلى أنه من الورع الخروج من الخلاف بناءً على أن الأمور المختلف فيها نوع من الشبهات التي ورد الحث على اتقائها، ومن الإشكالات العظيمة التي يؤدِّي إليها هذا الرأي أننا سنجعل قسمًا كبيرًا من الشريعة من المتشابهات، مع أن المتشابهات هي استثناءات في الشريعة، ومنها الحرج الكبير الذي سيقع فيه المكلفون لكي يتورعوا، والحرج العسير منفي عن الشريعة قطعًا[1].

* * *

---

(١) انظر: المسائل بتمامها في «نظرية المقاصد..» (١٠٢ - ١٠٥)، وقد نقلها عن «معيار الونشريسي» (٣٦٤/٦ - ٣٧٣) وهي ثمانية مسائل أوردت منها ما يخص حديثنا، واختصرت ما أوردته.

[١٧]

موقف الشاطبي من المنطق وعلم الكلام

واضح تمامًا في مسلك الإمام الشاطبي أنه يرفض بقوة أن يكون أي من هذين العلمين مَرْكبًا من مراكب علم الأصول، فإن كلاًّ منهما منافر تمامًا لطبيعة هذه الأمَّة وخصيصتها الأولى في تَحَمُّل الشريعة وتفهُّمها، وهذه الخاصة هي الاعتماد في تلقي الشريعة على ركيزتين:

الأولى: أن أداة فهمها هي اللغة العربية بشرط أن تؤخذ بحسب عادة العرب وسنتها في التخاطب، لا بحسب الاحتمالات العقلية، وذلك لأن الشريعة -من حيث اللسان- عربية.

الثانية: أن المُرَاعَى في الفهم والإفهام هو المعاني القريبة البينة، دون أن يَتَكَلَّف فيها فوق ما يقدر عليه الجمهور، وذلك لأن الشريعة موصوفة بأنها أمية[١].

ولا يخفى وجه التنافر بين هذا المسلك الاعتيادي اللغوي التقريبي السهل وبين سبيل المتكلمين والمنطقيين الذي يقوم على العقل المجرد.

ومن أول كتاب «الموافقات» نلحظ المنحى المجانب للطريقة العقلية التجريدية: فنجد المقدمة الرابعة تقوم على نفي كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية[٢]، وقد مثَّل لهذا النوع بمسألة: ابتداء الوضع، ومسألة: الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة: أمر المعدوم، ومسألة: هل كان النبي ﷺ متعبدًا بشرع، أم لا، ومسألة: لا تكليف إلا بفعل[٣]، ومعلوم أن كل هذه المسائل أو جُلَّها هو من تشقيقات متكلمي الأصوليين.

ثم ذكر الشاطبي أن المسائل التي لها ثمرة وليس للخلاف فيها ثمرة فليس بحث هذا الخلاف من أصول الفقه، وضرب الأمثلة بالمسائل التي اختلف فيها

---

(١) سبق بيان مناسب لهذين الأمرين في خلال الخاصة (١٤).

(٢) انظر: «الموافقات» (٤٢/١).

(٣) «الموافقات» (٤٣/١).

الكلاميون الأصوليون من معتزلة وغيرهم(١).

ومن سياق هذه المسألة نلتقط هذه العبارة ذات الدلالة، وهي قول الشاطبي: «... فإن كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يُفْهَم من طريق الوضع»(٢)، والوضع عنده هو اللغة.

فإن الشاطبي هنا لا يرتضي الطريقة التجريدية العقلية التي تطلق العقل في مرامي النصوص دون التقيد بالعُرْفِ العربي في فهم الخطاب، فيبنون قواعد لا توصل إلى فهم المعاني التي احتواها النص حقيقة، وإنما مرادهم ما يقضي به العقل مما لا ترد عليه الاحتمالات العقلية، سواء حقق مراد النص على الوضع اللغوي أم لا، فينطقون النص بدلالات بعيدة من مراد الشارع، لمجرد أن العقل يحتملها، ولذا يقول الشاطبي: «..فالحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم»(٣).

وقد رد الشاطبي على هذا النهج في إطار مسألة ترجمتها: «الاعتراض على الظواهر(٤) غير مسموع»: حيث بين أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصدهم، وأن وجود ما يدل دلالة قطعية على المراد دون أي احتمال هو أمر معدوم أو نادر، وأنه لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، وأن مقتضى ذلك عدم الفائدة من إنزال الكتب لأن الحجة فيها بالأوامر والنواهي والإخبارات وأكثرها ليست نصًا نافيا للاحتمال، وأن فتح باب الاحتمال إذا اعتبر يؤدي إلى السفسطة وجحد العلوم، بل ما شُدِّد على أصحاب

---

(١) «الموافقات» (٤٤/١، ٤٥).

(٢) «الموافقات» (٤٤/١).

(٣) «الموافقات» (٣١٧/٤).

(٤) الظواهر جمع (ظاهر)، في اصطلاح الأصوليين: هو ما ظهر المراد منه بنفسه ولم يكن مقصودًا أصالة من السياق، وهو يحتمل التأويل (أي دلالته احتمالية)، وإن كان الأصل هو العمل بالظاهر ما لم يقم دليل يقتضي العدول عنه، ويقابله (النص): وهو: ما دل بنفس لفظه وصيغته على المعنى وكان هو المقصود أصالة من السياق، واحتمال التأويل فيه أبعد من احتمال الظاهر، ودلالة النص أوضح من الظاهر. انظر: «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبد الكريم زيدان [ص ٣٣٨ ـ ٣٤١] بإيجاز بالغ وتصرف.

البقرة إلا لاعتبارهم الاحتمال وتعمقهم في السؤال دون حاجة مع ظهور المعنى وقد احتج القرآن على الكفار بالعمومات العقلية مع أن دلالة العموم ظاهرة لا تنفي الاحتمال، مما يدل على أن عُرْفَ الخطاب العربي يقبل ذلك وإلا ما أَقَرَّ الكفار «العرب» بمقتضى هذا العموم(١).

وقد تحصل لنا أن الشاطبي يرفض دخول علم الكلام في أصول الفقه سواء في المادة أو المنهج:

- أمَّا المادة: فقد أخرج طائفة كبيرة من المسائل التي بحثها الكلاميون في أصول الفقه لكونها لا ينبني عليها فقه.

- وأمَّا المنهج: فقد رفض الطريق العقلي المجرد، وأثبت المنحى اللغوي المباشر القريب في فهم النصوص، وهذا يتضمن - فيما نرى - إبطال الطريقة الكلامية في أصول الفقه، وهي إحدى الطرق الثلاث الشهيرة في التصنيف الأصولي.

* وإذا كان معظم كلامه السابق منصرفًا إلى علم الكلام كما هو ظاهر فإنه قد صرح برفض الطريقة المنطقية أيضًا في التعامل مع الشريعة، وانتقدها في غير موطن:

فقد عقد فصلاً تضمن تقرير أن الشريعة مستغنية عن المنطق، وأن النظر فيها -في التعريفات والقياسات- جارٍ على عادة العرب في مخاطباتها وليس على ما رسمه أهلُ المنطق، وأن التزام الاصطلاحات والطرائق المنطقية مُبْعِد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، ونقل كلامًا مهمًّا للمازري يؤيد رأيه، ثم قال في النهاية: «فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية»(٢).

وقد سبق له نحو ذلك في المقدمة السادسة، على أنه ثَمَّ فصَّل بعض التفصيل:

---

(١) هذا إيجاز بالغ للأوجه الخمسة التي ردَّ بها الشاطبي على هؤلاء العقلانيين، وقد تصرفنا لمقتضى الاختصار. انظر: «الموافقات» (٣٢٤/٤ - ٣٢٧).

(٢) انظر: «الموافقات» (٣٣٧/٤ - ٣٣٩).

فانتقد طريقة المنطقيين في (التصور) فبين أن التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة، بينما التصورات المنطقية صعبة المرام لا تعرفها العرب ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، وهو ما لم يكلفنا الشارع به، فضلاً عما فيه من تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابُه بصعوبته، بل نقل بعضهم أنه متعذر، إذ ماهيات الأشياء على حقيقتها لا يعرفها إلا باريها.

وأمَّا (التصديق): فالذي يليق بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية، ومن نظر في استدلالات السلف على إثبات الأحكام التكليفية علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب مُتكلَّف ولا نظمٍ مُؤَلَّف، وأما إذا كان الطريق مرتبًا على قياسات مركبة أو غير مركبة إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل - وهو الطريق المنطقي - فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن ولا في السُّنة ولا في كلام السلف الصالح، فإن ذلك متلفة للعقل ومحارة قبل بلوغ المقصود[1].

ولا أجد محصلة لكلام الشاطبي هذا إلا أن كلاً من المسلك المنطقي والكلامي قد أفسدا كتبَ الأصول، إذ الواقع أن كل ما ذمه الشاطبي وانتقده هنا هو نعت صادق لكثير من كتب الأصول أو أكثرها.

* * *

(١) باختصار بالغ وتحرٍّ لعبارة الشاطبي من «الموافقات» (٥٦/١ ـ ٦٠).

فصل
في بعض ما يؤخذ على الشاطبي

أجمع المنصفون من أهل العلم في زماننا على أن الشاطبي إمام بلغ ذروة التحقيق العلمي، وبلغ غاية المرام في علم أصول الشريعة ومقاصدها وأسرارها، وأنه ارتاد منها رياضًا ما حام أحد قبله حول حِماها، وبلغ منها ذُرًا لم يبْلَغ إلى منتهاها، هذا مع ما عُرِفَ به رَحِمَهُ ٱللَّهُ من حُسْنِ الدِّيانة، والتحلي بمحاسن الأخلاق والآداب، وطلب الآخرة، وحضور القلب، والعمل بالعلم.

وإذا كنا هنا نذكر شيئًا يسيرًا نعدُّه مأخوذًا على الشاطبي فإن هذا مما لا يسلم منه بشرٌ، فإن الكمال للَّه وحده، والعصمة لرسوله ﷺ، وإلا فإن من الإنصاف أن نذكر أن هذه المآخذ أو غيرها مغمورة في بحر علمه، فهي أمور يسيرة لا تقدح في الشاطبي، ولا تنال من إمامته، وما أوردناها إلا توفية للبحث وتتميمًا لما ينبغي أن يعرفه القارئ عن الإمام الشاطبي، ولذا نوجز القول فيها غاية الإيجاز ونحن نقتصر هنا على أمور ثلاثة لحظناها في خلال بحثنا:

❁ **أولها**: أن عبارة الشاطبي وإن كان يغلب عليها الوضوح والبيان وحسن الصياغة إلا إنها في مواضع كثيرة تنزل عن هذه الدرجة ويعتريها شيءٌ من القصور، يقول الدكتور عبد المجيد تركي: «كان مسلكه يدِقُّ على الفهم في كثير من الأحيان، وكانت معالجته تتسم أحيانًا بصعوبة التركيبات»(١) وأول من نبه على ذلك -فيما نعلم- الشيخ عبد اللَّه دراز، حيث يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان السبب الثاني في خمول ذكر كتاب «الموافقات»:

«أن قلم أبي إسحاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإن كان يمشي سويًّا، ويكتب عربيًّا نقيًّا، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه، فهناك ترى ذهنًا سيالاً وقلمًا جوَّالاً، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء

(١) «مناظرات في أصول الشريعة» (٤٨٦).

من المفردات ولا أغراض المركبات، إلا إنه في موطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة، والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى -يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها كأنه يمشي على أسنان المشط؛ لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضًا يعول في سياقه عليه، فهو يكتب بعدما أحاط بالسُّنَّة، وكلام المفسِّرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل، فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب، واحتاج في تيسير مَعَانيه وبيان كثير من مبانيه إلى إعانة مُعَانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض، فتراه يشرح آخرُه أولَه وأولُه آخرَه»[1].

هذه كلمة منصفة سديدة نافعة، يحتاجها كل قارئ في «الموافقات»، ولذا أثبتُّها على طولها.

ومن أمثلة التركيبات التي لا تساغ: هذه العبارة: «فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخَر»[2] فإن لفظة: «آخَر» غير مستحسنة في هذا السياق، ولو قال: «كان فيها نظر آخر» أو نحو ذلك لكان أولى.

* **المأخذ الثاني**: ذكرنا أن الشاطبي معتدل في آرائه يتحرى أوسط الأقوال ويجتهد في ذلك مع ما يوصف به من دقة بالغة وإتقان[3]، وهذه من الخصال المستحسنة بلا ريب، ولكنا لحظنا أن الشاطبي ربما أداه هذا المُسْتَحْسَن إلى شيء غير مستحسن، فإنه ربما أفرط في التحري وبالغ في مراعاة طرفي المسألة بقصد الاعتدال حتى يخرجه ذلك إلى شيء من تكافؤ الأدلة الذي عرف به أهل الكلام، وإن لم يكن حاله حالهم، وذلك أنه ربما شيد المسألة وقررها على نحوٍ جيد، واستدل، وعارض، ورد على الخصوم، ثم عاد يقرر

---

(١) مقدمة الشيخ دراز لـ«الموافقات» (ص١٢).
(٢) «الموافقات» (١/٢٤٣).
(٣) راجع الخاصتين: (٦)، (٧).

كلام المخالف، ويبين إمكانه ووجاهته، بما يعود على ما قرره هو بالإبطال أو على الأقل التشكيك.

ونذكر هنا مثالين اثنين:

أحدهما: ما جاء في الكلام عن المقدار الذي إذا وصل إليه طالب العلم توجه عليه الخطاب بالاجتهاد، ففي كلامه عن الحال الثاني لطالب العلم الذي حصل له كليات الشريعة وتبينت له معاني النصوص، ولكنه لم يحصل الجزئيات - رأينا الشاطبي يورد أدلة من يقولون بجواز الاجتهاد في هذه الحال وأدلة المانعين، ثم يعقب بقوله:

«وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذًا كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال»[١].

ومن الغريب: أن الشاطبي قد جزم بالمنع في هذه المسألة في موضع سابق كما ألمح إليه الشيخ دراز[٢]، وهو ما ينفي ما انتهى إليه هنا من أن المسألة باقية الإشكال!!.

المثال الثاني: في الكلام عن الفرض الكفائي: هل هو متوجه على الجميع؟. انتقد الشاطبي القول السائد في كتب الأصول من أن الفرض الكفائي إذا لم يقم به أحد وقع الإثم على الكل، وقرر أن الذي يأثم هو من فيهم الأهلية للقيام بهذا الأمر، وأمَّا من لا يقدر على ذلك ولا هو أهل له فلا يدخل في الإثم إذا لم يقم أحد به. ومع وجاهة هذا القول وقوة ما استند إليه في تقريره حتى قال: «وبالجملة: فالأمر في هذا المعنى واضح» -إذا به يعقب بقوله: «لكن قد يصح أن يقال: إنه واجب على الجميع على وجه من التجوُّز، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامَّة فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون- وإن لم يقدروا عليها -

---

(١) انظر: «الموافقات» (٤/٢٢٤ ـ ٢٢٩).

(٢) «الموضع نفسه»: هامش رقم (٣).

قادرون على إقامة القادرين»[١].

قلتُ: هذا الذي أورده وأضعف به تقريره هو في الحقيقة غير وارد في كل الأحوال: إذ يجاب عليه بأن من الناس من لا يقوى على إقامة القادر أو لا يستطيع تعيينه فكيف يقال: إن هذا يجب عليه إقامة القادر؟!.

وبعد أن أورد الشاطبي ما أورده ختم المسألة بقوله:

«وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر»[٢].

وهنا سؤال بادٍ: فما الحاجة إلى بناء هذه المسألة من الأصل، مع أن ما انتهى إليه لم يُضِفْ جديدًا، فإما أنه كان بغنًى عن مثل هذا البحث الذي ليس له ثمرة (بالصورة التي صاغه بها)، وإما أن ما عناه أولاً هو الصحيح، فيكون الذي أوقعه في نقض ما بناه هو المبالغة في التحرِّي ومراعاة الوسط، حتى أدَّاه ذلك إلى اشتباه الأدلة عليه، وهذا عجيب من رجُلٍ في رجاحة عقل الشاطبي ودقة نظره.

ولذا فنحن نرى أن هذا المسلك من نقاط الضعف التي لمسناها في كتاب «الموافقات»، وإن كانت بجنب ما فيه من سمات القوة والإحكام كالشعرة السوداء في الثور الأبيض.

* **المأخذ الثالث**: لا يخفى أن الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ كان دائب الدعوة على اطِّراح التعصب بقوله وعمله، وذلك أمر ظاهر من خلال الخصائص التي تضمنها بحثنا ومن خلال النظر في ترجمته وسيرته.

ومع أن هذا هو النعت الغالب عليه رَحِمَهُ اللَّهُ إلا إنني وقفت على موضع من «الموافقات» فيه رائحة التعصب أو بتعبير أخف: الميل إلى إمام وإيثاره على غيره، وذلك عند ذكره لأوصاف العلماء الذين يصح للعامّي أن يقلدهم، فإنه اقتصر في كل ما ذكره من أحوال ومآثر على الإمام مالك وحده دون غيره، ولم

---

(١) «الموافقات» (٢٨٦/٤ ـ ٢٩٠).

(٢) «الموافقات» (١٧٨/١ ـ ١٧٩).

يشفع له أن استدرك بقوله:

«هذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجحُ من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح مالك -وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها- ولكن لتُتَّخَذ قانونًا في سائر العلماء»[1].

نعم، لا يشفع هذا الاستدراك له، إذ كيف كتب خمس صحائف متصلة في مالك وحده، ولم يكتب سطرًا واحدًا لغيره، وليت اللوم عَلَى أنه أَكْثَرَ مِنْ ذِكْرِ مالك وقلَّل في ذكر غيره، وإنما اللوم على أنه لم يذكر غيره أصلاً.

والحق: أن هذه المآخذ التي أوردناها ما هي إلا هنات يسيرة، لم نقصد بها تتبع الزلات، ولكن أردنا ما وراءها من النفع، وما هي بشيء إذا قيست بفضائل الشاطبي، ولا وزن لها إذا وزنت بمحاسنه وحميد خصاله.

* * *

(١) «الموافقات» (٢٩٠/١).

الباب الثالث

منهج مقترح للنهوض بالدراسة الأصولية

على هدي الجهود السابقة

الفصل الأول
دعائم المنهج المقترح للنهوض بعلم الأصول

الأسس التي بنينا عليها منهجنا في مناقشة الأصوليين واستخلاص منهج رشيد في صوغ المادة الأصولية النفيسة التي ورثناها عن أئمة السلف ﷺ استفدناها من جهود السابقين التي أفردنا لها بابًا كاملاً من الدراسة، واستخرجناها من التراث الأصولي نفسه، ومن الأصول العلمية العامة والمتفق عليها. وهذه الأسس مهادُ ما قدمناه من مادة نقدية إصلاحية، لذا قصدنا بهذا المدخل أن نبرهن عليها بصورة كافية، وبالله التوفيق.

الأساس الأول: (تحقيق الغاية من علم الأصول):

مِن المتفق عليه: أن علم الأصول قد ظهر وتكونت مباحثه نتيجة حاجات علمية قوية، وأنه إنما وضع لتحقيق غاية واضحة، وأن هذه الغاية لا يُخْتَلف فيها بين المتقدمين والمتأخرين، وهي تحقيق ملكة بِهَا يقتدر الفقيه على التعامل مع النص واستنباط الحكم منه بصورة مباشرة على أسس صحيحة منضبطة، والمراد هنا: أن نحتكم إلى هذا الأصل حين ننظر في المادة الأصولية القائمة: هل كل ما جاء في كتب الأصول يحقق هذا الهدف أو يعين عليه؟ أم أن هناك ما هو حشو لا ينفع ولا يضر، أو فيه ضرر فِعليٌّ وإعاقة عن بلوغ المراد؟ وإذا كان كذلك فما مقداره وحجمه؟ وما مدى إعاقته وإضراره بعلم الأصول؟.

كذلك فالبحث يتوجه إلى العلم من جهة أخرى، وهي: هل هناك ما يحتاج إليه الأصولي ولم تشتمل عليه المؤلفات الأصولية؟ وما هو؟.

وثمة جهة ثالثة يتوخاها البحث، وهي: عرض «منهج البحث الأصولي» على هذا الأصل، والنظر في مدى تحقيق المنهج الأصولي للغاية التي وضِعَ عِلم الأصول لتحقيقها.

ورغم ما يبدو في هذا الأساس مِن بساطة، ورغم ما يُظن من أنه معتبر لدى الأصوليين ومتحقق في تراثهم الأصولي إلا أن الواقع -كما ستبينه هذه الدراسة- يؤكد أن كثيرًا مما أضيف إلى علم الأصول يشكل عبئًا لا حاجة إليه، وأن كثيرًا مما أغفلته كتب الأصول هو المادة الحية التي فقد العلم بفقدها خيرًا

كثيرًا[١]، وأن ثمة خللاً منهجيًا واضحًا جعل الأصول علمًا بعيد المنال دون أن تُملي ذلك ضرورة علمية واحدة.

ولقد سبق إلى تقرير هذا الأساس بقوة وجلاء: الإمام أبو إسحاق الشاطبي؛ حيث جعله ميزانًا يحتكم إليه في معرفة ما يدخل في علم الأصول وما يخرج منه، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المقدمة الرابعة من مقدمات كتابه «الموافقات»:

«كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك -فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك: أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له ومحققًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم مِن أصول الفقه: كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعد مِن أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له. وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه»[٢].

الأساس الثاني: (مراعاة ما فهمه الأولون):

مِن أعظم قواعد أهل السُّنة: اعتقادهم أن السلف رضي الله عنهم هم الأسلم والأعلم والأحكم في مجموع أحوالهم وعلومهم، وأنهم قد تهيأ لهم من السبل ما

(١) من الملاحظ هنا: أن أكثر كتب الأصول تخلو من المسائل الجديدة والمباحث الحية المبنية على الاستقراء، وتقتصر غالبًا على النقل حتى تكاد تتطابق في الأمثلة التي لا تكاد تختلف من كتاب إلى آخر، بل إن الكتب التي فعلت شيئًا من ذلك ومدّت علم الأصول بروح جديدة -على منهاج السلف- لم يعتبرها كثير من الأصوليين من كتب الفن الأصيلة، وذلك كـ«الموافقات» و«أعلام الموقعين» و«قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

(٢) هذا بعض كلام الشاطبي في الباب، وهو كلام صريح في نقد كتب الأصول وتأكيد المعنى الذي نحوم حوله، وقد بينا أن هذا من ملامح تجديده. راجع البحث الخاص به: الخاصة العاشرة، وانظر النص المذكور في «الموافقات» (٤٢/١ ، ٤٣).

جعلهم بمنجًى من كثير من المزالق التي زل فيها المتأخرون.

يقول الإمام ابن تيمية وهو بصدد الحديث عن اتباع السابقين وبيان حديث النبي ﷺ: «**خير الناس قرني**»(١):

«ولهذا كان معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيرًا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدِّين وأعماله: كالتفسير، وأصول الدِّين، وفروعه، والزهد، والعبادة، والأخلاق، والجهاد، وغير ذلك، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دلَّ عليه الكتاب والسُّنة، فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدِّين خير وأنفع من معرفة ما يُذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم»(٢).

ورغم ما يبدو في منهج الأولين من سهولة المأخذ ويسر التناول -مما زَهَّد كثيرين من أرباب النظر العقلي فيما عندهم- إلا أن الباحث المتأمل يلاحظ أنه مُحْكَم النسج قوي الدعائم، كما أنه أكثر تحقيقًا للمقصود مِن علم الأصول، فضلاً عن أنه الأقرب إلى منهج القرآن وروح الشريعة، وأنه الملائم للفطرة، وذلك على خلاف طرائق المتأخرين، وما أصدق قول القائل: «كلام الأولين قليلٌ كثير البركة، وكلام من بعدهم كثيرٌ قليل البركة»(٣).

ومن الحري: أن نبين أن هذا ليس من التقليد في شيء؛ لأن هاهنا حجة وبرهانًا نتبعهما، وليس مجرد استحسان طريقتهم، فثمة نصوص قرآنية ونبوية دلت على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. والاتباع في الآية مطلق، فدل على أنه يشمل الاتباع في العلم والعمل والآداب وغيرها، ولا شك أن الفقه من أجلِّ علومهم التي إذا اتبعناهم فيها دخلنا في قوله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري برقم (٢٦٥٢) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ومسلم برقم (٢٥٣٥) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.
(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣/٢٤).
(٣) انظر تقرير هذا المعنى بتفصيل في «فضل علم السلف على الخلف» لابن رجب (ص٣٤-٤٣).

وأمَّا دلالة السُّنة: فمثل قوله ﷺ: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»[١]. والخيرية مطلقة يدخل فيها العلم وغيره، وهذا الفهم يؤيده الواقع.

هذا، وقد اجتمعت كلمة الأئمة المقتدى بهم على أن الصحابة رضي الله عنهم هم أفقه الأمة بعد نبيها ﷺ وأحق القرون بالاتباع، ويكفينا مثالاً قول الإمام الشافعي رحمه الله: «هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمرٍ استُدْرِكَ به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا»[٢]، وقد قال غيره من الأئمة بنحو ما قال، ولهذا كان الأئمة يتحرون أقوال الصحابة قبل أن يُفْتوا في المسائل.

وكذلك فإن العقل الصحيح يشهد أن من ورد النهر من منبعه أولى بالماء الصافي ممن أخذه من السواقي، والصحابة رضي الله عنهم لزموا النبي ﷺ في جميع شئونه، وعاينوا التنزيل، وفهموا جميع مقاصده ﷺ، ورأوا فتاواه ﷺ في الوقائع والنوازل، فإذا اجتمع لهم -وقد اجتمع- صحة الفهم ونور البصيرة كانوا أقرب الناس فهمًا لمعاني الكتاب والسُّنة وأقدر الناس على استنباط الأحكام منها، وهذا ما يقضي به العقل الصحيح[٣].

إذا تقرر هذا كله فإننا بحاجة إلى أن نستحضر علوم السلف، والمقصود هنا ما يخص علم الأصول، ونحن مفتقرون إلى مراجعة تراثهم من عهد الصحابة إلى عصر الأئمة المجتهدين، لنحاول أن نقف على أصولهم في الاستنباط والنظر، وأرى أن الأمر بحاجة إلى جهود متتابعة وحثيثة في سبيل استخلاص مناهجهم[٤]، والعمل على تفهمها في ضوء عباراتهم واصطلاحاتهم لا في

(١) الحديث سبق تخريجه قبل قليل.
(٢) «أعلام الموقعين» (٨٠/١). وكلمة الشافعي هذه لها دلالة خاصة، إذ هو إمام الأصوليين ومع ذلك ينحني لعلوم الصحابة.
(٣) انظر أدلة كثيرة على هذا في «أعلام الموقعين» (١١٨/٤ - ١٥٦)، وقد سبق أن بينَّا أن اقتفاء سبيل السلف نهج المجددين من أئمة الأصول خاصة ابن تيمية والشاطبي وابن القيم.
(٤) ومن الأمثلة على ذلك: دراسة الدكتور محمد بلتاجي عن «مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري».

ضوء اصطلاحاتنا نحن، خاصة أن القوم قد قدموا مادة فقهية واجتهادية عظيمة تدل على ما وراءها من أصول استنباطية صحيحة، بنوا على أساسها واقعًا اجتهاديًّا حرًّا كما ذكرنا من قبل، فإذا سرنا على نهجهم واقتفينا آثارهم في بناء دعائم الاجتهاد نالنا نصيب مما نالهم من الهُدى والرشاد في العلم والعمل.

الأساس الثالث: (اعتبار المبادئ المنهجية الأَوَّلِيَّة):

وهذا الأساس يتمثل في عموم المبادئ المنهجية والعقلية الكلية التي لا تختلف فيها العقول أو تتفاوت فيها المناهج، فمنها:

* أن العلم لغير غاية عبث، فإنه جهد لا ثمرة له، وترف عقلي لا منفعة من ورائه.

* وأن اتخاذ وسائل وأدوات لا تؤدي إلى الغايات المرادة -أو تعوق عن تلك الغايات- أمر لا يُخْتَلف على بطلانه من حيث المنهج.

* وأن تطوير العلم -أي علم- إنما يكون بالنهوض بالوسائل والآلات التي تخدم هدفه الأساسي وتؤدي وظيفته الأصلية، وليس بالانحراف عن هدفه ووظيفته، فإن ذلك تحريف له وإهدار لقيمته، إلا أن تكون غاية هذا العلم في أصلها فاسدة، وإلا فما دُمنا متفقين على سلامة الغاية وصحة الهدف فمن الترف -بل من العبث- أن نتوانى مجرد توانٍ في السعي إليها، واكتسابها، وجعل جميع المقدمات تفضي إليها.

* وكذلك من تلك المبادئ العامة: أن طول المقدمات مُؤْذنٌ بسُقْم النتائج، وأن صعوبة الصياغة ليست هدفًا مطلوبًا، بل المطلوب عكسه إن أمكن، وإن وجدت صعوبة ما فلابد أن يكون مَرَدُّها إلى ذات العلم، لا إلى تعقيدٍ مصطنعٍ وتعسيرٍ مُتَكَلَّف.

ومن اللافت للنظر: أن الأكثرية من كتب الأصول المتأخرة قد أخلَّت بهذه المبادئ البدهية في مواضع كثيرة جدًّا سأبينها في حينها -إن شاء الله-، وإنما أنا هنا بصدد بيان الأسس فحسب.

الأساس الرابع: (سلوك سبيل الحجة والبرهان في الإثبات والنفي):

في خلال البحث في هذا العلم -وفي غيره- وتقرير مسائله وقواعده لا يجوز أن يُسْمَع إلا صوت الدليل، ولا يُسَلَّم إلا لسلطان الحجة والبرهان، وهو ما أعزم -ومن الله أستمد العون- على أن ألتزم به فيما أثبته أو أنفيه أو أقبله أو أرده، كذلك فإنني أجعله مقياسًا ومعيارًا أحتكم إليه في تقدير قيمة التراث الأصولي.

والحق: أن هناك كثيرًا من المقررات الأصولية لم يقم عليها دليل، أو على الأقل لم يُعْنَ الأصوليون بالبرهنة عليها، وما أصدق قولَ الإمام الشنقيطي في هذا الصدد: «كم من أصل أصَّلوه، والأصل نفسه يحتاج إلى تأصيل».

كذلك مما يتمم القول في هذا الأساس: أن نقرر أنه لا يُعَدُّ دليلاً إلا ما فيه شرطان:

أولهما: أن يكون صحيحًا من حيث الثبوت: وما ليس كذلك فوجوده كعدمه؛ لأن القاعدة المستقرة أن «التأويل فرع التصحيح»، وما أصدق الكلمة الذائعة عند المحدثين: «ثبِّت العرش ثم انقش».

والشرط الآخر: أن يكون صحيحًا من حيث الدلالة: فلا يُحَمَّل ما لا يحتمل من الدلالة، ولا يُصَرْف عن دلالته الصحيحة بتأويل فاسد، فإن مِن الناس مَن يستنطق الدليل بخلاف ما ينطق به الدليل، وذلك ليوافق رأيه ومذهبه، نعوذ بالله من ذلك.

* * *

الفصل الثاني
وظيفة علم الأصول
وغايته في المنهج المقترح

وقد قدمت هذا الفصل على الكلام في المادة؛ لأن تعيين ما يدخل في مادة العلم فرع عن تعيين غايته؛ إذ المادة تتشكل بحسب وظيفة العلم وغايته، ولذا فإن هذا الفصل بمثابة تنظير وتأصيل لما يتضمنه الفصل التالي. وإن جماع ما يؤخذ على أهل الأصول أنهم فصلوا بين الغاية والمادة: فالمادة الماثلة غير جديرة بتحصيل الغاية المأمولة، ولذا فنحن نرى أن التحول طرأ على الغاية أولاً ثم سرى أثره في مادة العلم ومضمونه.

* * *

المبحث الأول
الغاية

كانوا يقولون: «أول النية آخر العمل، وأول البُغْيَة آخر الدَّرَك[1]». فالنية والبغية والغاية وإن كانت آخر الأعمال وثمرتها إلا إنها أول الخطة وأسبق ما يوضع في الحسبان ويقام له البنيان، ولهذا قدمتها في الذكر لأن ما يأتي بعد ذلك مبنيٌّ عليها، ولهذا أكثر المصنفون من علماء الإسلام من بيان غاية العلم الذي يصنفون فيه في مطالع كتبهم...

لقد اختلفت الغاية التي يستهدفها الأصوليون بين المتأخرين والمتقدمين، فقد وجدنا هؤلاء لا يعتدُّون بعلم ليس وراءه عمل، فكان العلم مقصودًا به العمل، ثم هما معًا يطلب بهما وجه الله -تعالى- وحصول الثواب الأخروي، ولا تكاد تجد مسألة أو قاعدة أو تفريعًا لواحدة منهما إلا وهي تمضي في الطريق الذي يحقق هذه الغاية، فلا ترف علميّ، ولا إشكال لفظيّ، ولا بحث عقيم، ولا تعقيد مصطنع، ولا صعوبة متكلفة، وإنما قَصْدٌ مباشر وسعيٌ جادّ وراء الهدف المنشود، وبيان ميسر سهل العبارة ليس فيه غموض أو إبهام.

ولعل غايتهم العملية هذه هي التي صرفتهم عن تدوين «أصول الفقه» مع حصولها في صدورهم؛ لأنهم اكتفوا بما في صدورهم منها، وبما يتداولونه في بحثهم الفقهي العملي.

وبينما هذه حال الأولين وصِفتُهم، إذا بالعلم يصبح عند من بعدهم -أصوليين وغيرَ أصوليين- غاية في ذاته سواء عُمِلَ به أو لم يُعْمَل، ولا أعني بذلك ضياع الغرض الأخروي عند هؤلاء؛ لأن الواقع أن الكثيرين كانوا على

---

(١) الدَّرْك -بفتح الراء وسكونها-: هو الإدراك، والمقصود أن ما يبتغيه الإنسان في المبادئ إنما يدركه في النهايات، فالبغية وإن كانت هي آخر ما يدركه الإنسان ويناله فإنها أول ما يبتغيه ويقصده. وهذا ما يسمونه بـ«العلة الغائية»، فإن «الغاية» هي علة العمل التي من أجلها ينبعث العامل، وإن كانت من حيث الوجود الذهني والنفسي سابقة على العمل نفسه.

حال من الصلاح والفضل، لا يشك في ذلك أحد، وإنما مرادي أن ههنا عنصرًا جديدًا قد طرأ على الساحة الإسلامية فيه زخرف وبهرج يلهي عن حقيقته الفاسدة، أعني بذلك: علوم الفلسفة التي كان أصحابها يرفعون شعار: (العلم للعلم)، و(المعرفة من أجل المعرفة)[١]، وقد كانت الفلسفة تَدْرُس -في جملة ما تدرس- مسائلَ «ميتافيزيقية» قد فرغ الإسلام من تقريرها منذ قرون، ولم يعد النظر فيها يُنْبت يقينًا، بل الأصل أن يغرس الشك والريبة، وقد ينتهي إلى الزندقة، كما كان يهوِّش على المُسَلَّمات العَقَدية الإسلامية.

وإذا أردت أن أنتقل من النظرية إلى التطبيق هنا فعليَّ أن أبين أن الفلسفة اليونانية كانت من أكبر الأسباب التي أدت إلى ظهور مقدمات ومباحث نظرية شكلية لا تؤسس للقواعد ولا تمهد للمسائل، وقد ظهرت آثار ذلك في كل من: النحو، والكلام، والأصول، ثم علوم البلاغة بعد ذلك، وقد كشفت السنون عن التأثيرات السلبية للعلوم الفلسفية في علوم المسلمين.

ولقد ذكرت عند البحث عن أسباب الجمود والعقم أن هذا السبب قد شاركه عاملان آخران في هذا التأثير الذي أدى إلى تحريفٍ في مفهوم العلم عند السلف، وهذان العاملان هما: «علم الكلام»، و«الترف المادي الذي طرأ على المسلمين نتيجة الفتوح وانثيال الثروات على المسلمين»، الذي تبعه ترف علمي كبير[٢].

ويكفي هنا أن أشير إلى وجهين من التغير طرءا على مفهوم العلم بسبب هذه العوامل:

أحدهما: أن الأولين لم يكونوا يعدون من العلم المحمود أي علم لا يقع تحته عمل، فكان طلبهم للعلم ابتغاء العمل به وحِرْصُهم من العلم على ما ينفع.

---

(١) انظر بحثًا نفيسًا في نقض ما ادعاه الفلاسفة من أن الكمال في العلم وحده، وبيان أن الكمال الحق هو في العلم والعمل، ذلك في كتاب: «العلم والعمل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٤٥ - ٥٨)، وهو جزء من مشروع للباحث عنوانه: «تقريب علوم شيخ الإسلام».

(٢) راجع أسباب الجمود في الفصل الأول من الباب الأول- العوامل الثلاثة: ٦، ٧، ٨

الوجه الثاني: أن السلف لم يكونوا يطلبون العلم إلا للآخرة، ويذمون ما عدا ذلك.

وهذان الوجهان هما أول العلامات التي أوردها الغزالي لعلماء الآخرة، وذكر أن مَن تخلى عن ذلك فهو من علماء السوء(١)، وقد أورد نصوصًا نبوية ونقولاً كثيرة عن السلف في إثبات ذلك، وما زال أهل العلم من أئمة السلف يوصون بذلك من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وقد صنف غير واحد من الأئمة في بيان حقيقة العلم عند السلف، وأنه لابد فيه من هذين الشرطين: أن يعمل به صاحبه، وأن يقصد به الله والدار الآخرة، وذلك كما جاء في «جامع بيان العلم وفضله» للإمام ابن عبد البر، و«اقتضاء العلم العمل» للخطيب البغدادي، و«أخلاق العلماء» للآجُرِّي، و«المؤمَّل في الرد إلى الأمر الأول» لأبي شامة، وغيرها كثير(٢).

وقد بينا في الباب الثاني أن كثيرًا من أئمة التجديد في عِلم الأصول قد توخَّوا هذين الوصفين: كابن حزم، وابن تيمية، وابن عبد السلام، والشاطبي وابن القيم -رحمهم الله-.

وإذا كان هذان الوصفان هما ركنا كل علم نافع فقد رأينا أن كثيرًا من المتأخرين -أصوليين وغير أصوليين- قد خرجوا عن سَمْت الأولين في كلا الوصفين، فإذا هناك من يطلب العلم للَّذة العقلية، والمتعة الذهنية، والمناظرة والتسرية، والمباهاة، والمماراة... إلخ. كما ذكر الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ(٣) مما لا نطيل بذكره.

وقد تحصَّل أن هاهنا نوعين من المقاصد والغايات:

أحدهما: الغاية القلبية الأخروية.

والأخرى: الغاية العملية المباشرة.

وسنخص كلاً منهما بشيء من البيان فيما يلي:

---

(١) انظر: «إحياء علوم الدين» - كتاب العلم - الباب السادس.

(٢) وقد بسط الإمام الشاطبي تقرير ذلك بسطًا شافيا. انظر: «الموافقات» (٤٦/١-٧٧).

(٣) «إحياء علوم الدين»: مواضع متفرقة في الباب السادس من كتاب «العلم».

أولاً: الغاية القلبية الأخروية:

لقد تنبه غير واحد من الباحثين المعاصرين إلى أهمية المعتقد الإيماني في البحث العلمي وأنه من خصائص المنهجية الإسلامية، وأن المنهج العلمي عمومًا أحوج ما يكون إلى هذا الأصل (المنهجي) الجليل:

يقول الأستاذ وحيد الدين خان: «الحقيقة هي أن مؤسسة تعليمية خالية من جو الخوف من الله لن تكون مؤسسة تعليمية دينية»[(١)].

وقد لخص الدكتور محمد بن صامل السلمي سمات المنهج العلمي عند المسلمين في جملة نقاط جعل منها:

- الإيمان بكل ما دلَّ عليه الكتاب والسُّنة.
- الاعتماد على النصوص الشرعية والحقائق العلمية.
- التجرد من الهوى والميل الذاتيين.
- حسن الأدب مع كلام الله ﷻ، ومع كلام الأنبياء -صلوات الله عليهم-، والعلماء، والابتعاد عن التجريح الشخصي[(٢)].

وفي موازنة بين مفهوم «الموضوعية» و«التجرد» و«الحياد» بمعانيها في المنهج الأوروبي الحديث وبين مصطلحات «الأمانة» و«الإنصاف» و«الصدق» و«العدالة» بمعانيها عند السلف -ينتهي الباحث إلى أن الأخيرة أدق وأصدق، حيث تتضمن ما في المصطلحات الغربية وزيادة، فضلاً عن أن ما فَسَّر به المنهجُ الأوروبي معنى «الموضوعية» و«التجرد» من أنه الخلو من كل المؤثرات- شيء لا وجود له، حيث لا يمكن أن يتخلى الإنسان بصفة عامة والمسلم بصفة خاصة عن عقائده وتصوراته، ولما كانت عقيدة المسلم هي أعظم الحقائق عنده كان لابد أن يلتزمها وينطلق منها في منهجه العلمي بجميع جزئياته، فإذا كان

---

(١) «تجديد علوم الدين» لوحيد الدين خان - ترجمة ظفر الإسلام خان - دار الصحوة: الطبعة الأولى (ص ١٠٢).

(٢) انظر: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي» للدكتور: محمد بن صامل السلمي - دار الرسالة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية (ص ١٣٩، ١٤٠).

التجرد المدَّعى عند الغربيين هو الخلو من جميع العقائد والتصورات فهو عند المسلمين يعني: التجرد من كل ما سوى الحق، فهو إخلاص للعقيدة الحقَّة واتباع للشريعة الحقة، بينما هو عند الغربيين ومن ضاهاهم من المسلمين: الإخلاص لحكم العقل وحده(١).

وعلى هذا فما ثمة إشكال منهجي في أن يكون المسلم متحيزًا، إذ «لا تنفي المنهجية الإسلامية تحيزها إلى النظرة الإيمانية إلى الكون والمعرفة، ويمكن أن يطلق على هذا النوع من التحيز: التحيز نحو الموضوعية بمفهومها الإيماني، لا بمفهومها المادي الوضعي»(٢).

وإن الكلام عن التحيز وبيان كونه حقيقة منهجية ساطعة ليقتضي وقفة طويلة، لذا رأيت أن أقتبس هنا من أحد الباحثين الذين عرفوا بالتخصص في تقرير حتمية التحيز وصرفوا جهدًا كبيرًا في معالجة «إشكالية التحيز»، وهو الدكتور عبد الوهاب المسيري، حيث يقول في بيان حتمية التحيز:

«يمكننا القول بأن التحيز مسألة حتمية في الخطاب الإنساني، فهو مرتبط ببنية العقل الإنساني ذاتها، لأنه عقل ليس سلبيًّا أو مُتلقِّيًا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء دون اختيار أو إبداع، وإنما هو عقل فعال لا يدرك الواقع مباشرة، وإنما يدركه من خلال نموذج معرفي مُحَمَّل بالأشواق والأوهام والأهواء والذكريات والأساطير والمصالح، ولذا فهو يستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى ويمنحه مركزية ويهمش الباقي»(٣).

---

(١) «المصدر نفسه» (١٤٨ - ١٦٠) بتلخيص بالغ وتصرف.

(٢) «المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث» بحث للدكتور صلاح عبد المتعال من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) (ص٨).

(٣) «العالم من منظور غربي» (ص ٤٨).

وهذا النص عبارة عن مطلع مختصر في بيان حقيقة ما أسماه الدكتور المسيري «فقه التحيز» (ص ٤٢)، على أن السمات الدقيقة العميقة التي قدَّمها الباحث للتحيز قد بينت حقائق جليلة وأجابت عن أسئلة مشكلة تعترض الاتجاه التحيزي، فقد بين أن كل لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة في التعبير عنها، وجعل ذلك من الأدلة على حتمية التحيز (ص ٤٨)، وأن علوم الإنسان على مستوى الممارسة مهما =

ولا يصح أن يقال هنا: إن هذا سلوك غير منهجي مخالف لما قرره المتخصصون في علم المنهج بمعناه الحديث (=الغربي!)، وذلك لأن العلوم الإسلامية ذات طبيعة خاصة ومنهجية ذاتية، ومن منهجيتها الذاتية: أنها تصدر عن عقيدة مسبقة مسلَّمة وتخضع لها وتدور في فلكها، وأنها ذات صبغة دينية، فلا يجوز أن تُمَارَس بعيدًا عن سياق إيماني قلبي خلقي، وهذا نهج موروث: تنزَّل به القرآن، وقررته السُّنة، واحتذاه السلف الصالح، فنحن نؤثر أن نَنْعَم بهذا الميراث على أن نلقب بأننا منهجيون، خاصة أننا نعلم مدى جناية تلك الألقاب والتحكمات الشكلية على ساحة البحث العلمي، حتى خلت -أو كادت- من جوهر الصفات التي يجب أن يتصف بِهَا أهل العلم؛ لأن المنهج العلمي الحديث وإن تناول بعض الأخلاقيات تحت اسم الأمانة العلمية وما أشبه ذلك -إلاَّ أنَّ صياغته لها صياغة شكلية ومنزلتها من المنهج هامشية، حيث اعتُبِرَت عناصر تكميلية للمنهج وليست من صميمه، وهذا ما يجعلنا نسمي هذه الظاهرة: «العلمانية المنهجية»؛ لأنها فصلت بين جسم العلم وروحه كما فصلت «العلمانية الفلسفية» بين جسم الإنسان (دنياه) وروحه (دينه).

والخلاصة: أن المنهج الإسلامي في البحث يجمع بين ملاحظة الظواهر المادية ومراقبة البواطن القلبية، أو بين معطيات البصر ومعطيات البصيرة، على أن يكون عنصر البصيرة هو والمهيمن في البحث والنظر، بخلاف المنهج الغربي الذي اعتمد على ملاحظة الظواهر المادية المحسوسة دون اعتبار حقيقي لليقين الإيماني، وقدم عنصر البصر على البصيرة، وآثر عالم الشهادة

= بلغت من تجرد تحوي تحيزات أصحابها الفلسفية (ص ٥٥)، وأن إدراكنا للتحيز قد يقلل من خيلائنا قليلاً إذ إننا سندرك أن تحيزاتنا تقف بيننا وبين الواقع وتُكوِّن إدراكنا بذاتيتنا، وسنصغي لما يقوله الآخر مدركين أيضًا أن ما سيقوله متأثر بتحيزاته (ص ٥٧)، وأن التحيز أنواع مختلفة وليس كلها سلبيا، فإن كان هناك تحيز للظلم فهناك تحيز للعدل، وهناك تحيز وَاعٍ وتحيز غير واعٍ، وتحيز كلي وتحيز جزئي... هذا بعض التلخيص لبعض سمات التحيز عند الباحث لم نقصد بها إلا الإشارة العجلى لهذا التوجه المنهجي الموفق.

على عالم الغيب، فكان من جراء ذلك: تشتت المذاهب العقلية الفلسفية وتكاثرها، وشيوع النزعات الإلحادية، وهيمنة الفكر على العقيدة، وغلبة الفلسفة على الدين، وتلك ثمرة الغرور الحضاري المادي الذي أَصَمَّهُم وأعمى أبصارهم.

وعن هذه المنهجية الإسلامية الخاصة يصدر الحسن بن الهيثم حيث يقول في كتاب «المناظر» عن علم البصريات: «ونجعل غرضنا من جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى»[(١)].

وعنها أيضًا يصدر الشافعي، حيث يذكر الدكتور صلاح عبد المتعال أن «الشروط التي أوردها الإمام الشافعي للقياس هي في حد ذاتها معايير أخلاقية»[(٢)].

قلت: وهذا يلفتنا -فيما يخص علم الأصول- إلى سمة منهجية فارقة بين الشافعي ومن جاء بعده من الأصوليين، فقد رأينا الشافعي لا يقتصر على حرفية القياس وهيكله المجرد، وإنما اشترط في القايس شروطًا ترجع إلى النية والقصد والخلق، وهاك بعض كلامه في شروط القايس التي لا يكون لأحد أن يقيس بدونها:

«... ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد تثبيتًا فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول وتَرَكَ ما يترك...»[(٣)].

ومثل هذه الشروط قد خلت منها أكثر كُتب الأصول، حيث اقتصرت على الشروط العقلية الصماء، وأهملت الشروط القلبية القصدية التي كانت عند السلف هي روح العلم ولُبُّه.

ولقد وجدتُ آثار ذلك جلية في كُتب الأصول، بحيث يجدها من يطلبها

---

(١) «المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث» (ص ١٢)، وقد اجتزأت به من نص منهجي لابن الهيثم في رسم الخطوات المنهجية للاستقراء العلمي.
(٢) «المصدر نفسه» (ص ١٢).
(٣) «الرسالة» للإمام الشافعي (٥١٠، ٥١١).

بأدنى نظر، ومن أمثلة ذلك: ما جاء في «إحكام» الآمدي حيث إنه ذهب إلى أن العموم لا صيغة له، وأن الألفاظ التي قيل إنها صيغ للعموم إنما يصح الاحتجاج بِهَا في الخصوص لكونه مرادًا من اللفظ حقيقة، وما زاد على الخصوص فيُتَوَقَّف فيه[1] -نقول: مع أن الآمدي ذهب إلى ذلك في الموضع المذكور إلا إنه عاد في موضع لاحق ففرع مسألة على القول بأن للعموم صيغة، وجعل يحتج لها كما لو كان يقول بأن للعموم صيغة[2]، ولهذا أنكر عليه المحقق البحَّاثة الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ اللهُ بشدة حيث قال معلقًا: «ولا أدري كيف يبني اختياره هنا على ما رده في المسألة الثانية، وكيف يحتج لاختياره العموم هنا بما رده في تلك المسألة على من احتج به لعموم (مَنْ) الشرطية. أرى مصدر ذلك الحيرة والولع بالجدل، والتأليف للتأليف، لا عن عقيدة أو اقتناع، ولا لإثبات حق أو إقناع[3]».

وقول الشيخ عفيفي في نقده: «التأليف للتأليف» يطابق قول الفلاسفة: «العلم للعلم» و«المعرفة لمجرد المعرفة» وهذا يخالف ما عليه المنهج الإسلامي من أن العلم للخشية، ولطلب الآخرة، ولنفع الناس، وللعمل به.

هذا فيما يتعلق بالغاية الأخروية وهي الغاية القلبية، وقد بيَّنا وجه التباين فيها بين نهج الأولين ونهج من بعدهم.

ثانيًا: الغاية العملية المباشرة:

أمَّا الغاية القريبة المباشرة وهي الغاية العملية من عِلم الأصول: فالتباين بين النهجين لا يقل وضوحًا عنه في الغاية الأخروية، فلقد كان المتقدمون على وعي تام بالغاية التي وضع لأجلها علم الأصول، حيث كانوا يُحَصِّلون الأصول ليستعينوا بها على فهم النصوص مباشرة، بل إن أصولهم نبتت أساسًا

---

(١) انظر: «إحكام الأحكام» للآمدي - تحقيق العلامة عبد الرزاق عفيفي (٢/٢٠٠ - ٢٢١)، (المسألة الثانية من مسائل العموم).

(٢) انظر: «المصدر نفسه» (٢/٢٦٩) المسألة التاسعة عشرة.

(٣) «المصدر نفسه» (٢/٢٦٩، ٢٧٠) الهامش، وقد انتقده بمثل ذلك في موضعين آخرين: أحدهما: (ص ٢٧٠)، والآخر (ص ٢٧٨).

في واقع فقهي عملي في خلال نظرهم في النصوص واستدلالهم بها. هذا على حين اختلفت وظيفة علم الأصول عند المتأخرين وانحطت درجته، إذ صار أداة للتقليد وسبيلاً لنصرة المذهب الفقهي، فقد أصبح هناك ما يسمى «أصول الحنفية» و«أصول المالكية»، و«أصول الشافعية»... إلخ. ومجرد هذه التسمية تنقض الهدف الذي وضع له علم الأصول، وهو تكوين المقدرة الاجتهادية التي تصدر عن أصول حرة غير تحكُّمية، وتنحرف بالعلم إلى ضد ما وضع له، أعني: ترسيخ التقليد والتعصب المذهبي.

ويكفينا هنا أن نقرر أن الأصول التي ضَمَّنها الشافعي رسالته ليست خاصة بقواعد مذهبه، وإنَّما هي صالحة لكافة المذاهب لكونها عامة ومطلقة ومطردة، ولم يدرك كثير من المتأخرين أن الأصول ما وضعت إلا لتؤهل صاحبها للبحث في الأدلة الشرعية بنفسه، والتعالم معها مباشرة، لاستنباط الأحكام منها على أسس سليمة تورث الثقة فيما ينتج عنها من أحكام، بل إن مذاهب الفقهاء -متقدميهم ومتأخريهم- مهما جَلَّ قدرهم لابد أن تُعْرَض على الأسس والقوانين التي يقررها علم أصول الفقه عرضًا حرًّا أمينًا دون تعصب لها أو تحامل عليها.

ومِن أسباب ضياع الغاية العملية في كتب الأصول: ما ذكره ابن خلدون من أن المتأخرين أوسعوا دائرة الكلام في علوم الوسائل من النحو والمنطق وأصول الفقه، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلةً وصيَّرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة، فهي نوع من اللغو، وهي أيضًا مضرة بالمتعلمين على الإطلاق[١].

* * *

(١) انظر: «مقدمة ابن خلدون» (٥٣٧).

نظرة استشرافية في الآفاق الغائية للدراسة الأصولية

هذا البحث بمثابة تفصيل لما أجملناه وتقييد لما أطلقناه في الصفحات السابقة، إذ هو محاولة لتعيين أهم المرامي التي يجب أن تستهدفها مادة علم الأصول، وأن يتوخاها كل مصنف في هذا الفن، ليكون عمله مثمرًا ناجعًا منتجًا، وليتحقق من علم الأصول الفقه كلتا الغايتين، وهما: النفع العلمي بالتفقه الصحيح، والنفع الأخروي بطلب رضا الله ﷻ، ولا ريب أن عملنا هذا خطوة في البداية تحتاج إلى تهذيب وتتميم وتقويم، فهذا هو الشأن بكل دراسة نَعْتُها التجديد وإعادةُ البناء، وهاك أهم ما تيسر لنا رصده من الآفاق التي ينبغي أن يَتَغَيَّاها علم الأصول:

(١) تيسير الاجتهاد:

ذكرنا في أسباب الجمود التي مُنِيَ بها عِلم الأصول أن أول تلك الأسباب هو القول بسد باب الاجتهاد، وبيَّنا أن هذا القول يتضمن الحكم بالضرورة ببطلان المسوغ الذي قام لأجله علم الأصول، ولما كانت تلك المقولة باطلة بلا ريب رغم شيوعها في الأمة وكانت داءً لابد من مداواته فإن أعظم ما يزيل هذا الداء هو توجيه عِلم الأصول وجهة عملية ليكون طريقًا للاجتهاد، وتضمينه كل ما يعين على ذلك، وتنقيته من كل حشو وفضول يعوق عن تحصيل هذا الغرض، والإكثار من الأمثلة والتطبيقات، وتسهيل العبارات، وإزالة الصعوبات المتكلفة التي دخلت العلم على أيدي المتكلمين والمقلدة من متأخري الفقهاء، والعودة بالدراسة الأصولية إلى طريقة الأولين السهلة القاصدة. كل هذا وغيره من شأنه أن يصب في هذه الغاية إن صح العزم وصدقت النوايا.

ومن سبل تيسير الاجتهاد: أن تُضَمَّن كتب الأصول -خاصة مطالعها- الترغيبَ والحضَّ على الاجتهاد وبيان أنه ممكن ميسور، وأن يُذْكَر فيها أقوال أهل العلم الذين يحضون على الاجتهاد، من مثل ما جاء في رسالة: «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» للعلامة الصنعاني[1] وغيرها، وليس أحد أحق بأن يدعو إلى هذا من علماء أصول الفقه.

(٢) التنقيب عن طريقة السلف في الاستنباط:

وهذا من أجلِّ الغايات، وهو من أعظم المقاصد بركة، إذ إن طريقة السلف -رحمهم الله- هي الأمان من الزيغ عن الصراط السويّ؛ لأن من تبعهم نجا، ومن سار وراءهم كان أقرب من كل مَنْ سواه إلى تحقيق الحق كما بيناه في الفصل السابق[2]، ولا يتم تحقيق الغاية السابقة -وهي تيسير الاجتهاد- إلا بمراعاة طريقة السلف، إذ قد اختصوا -رضوان الله عليهم- بالتسهيل والتيسير في علمهم، مع جودة التحقيق، والسلامة من التعقيدات الشكلية التي سدَّت على غيرهم مسالك الاستنباط الصحيح، وصعبت عليهم اليسير، ولذا رأينا المشرب السلفي في النظر الأصولي هو سمت المجددين من الأصوليين ممن ذكرناهم في الباب الثاني. فما أحوجنا إلى تفقد أصول الأولين في البحث والنظر، تلك الأصول التي حين كانت لم يكن الفقيه إلاَّ مجتهدًا، بينما أصول المتأخرين لم تُخرج المتفقه من أوحال التقليد، بل نزلت بالفقه من مرتبته العالية، فصار كل من حفظ الفروع فقيهًا ولو لم يحسن استنباط الأحكام من أدلتها، وهو أمر ربما يتطلب شيئًا من الجهد والتحري، حيث إنهم لم يجرِّدوا أصولهم وكانت مادتهم الاستنباطية متفرقة في مواضع شتى، إلا أن هذا العمل مبارك الثمرة محمود العاقبة بإذن الله.

* * *

(١) وانظر: ما جاء في «تاريخ الفقه الإسلامي» للأشقر (٢١٧ - ٢٢٠).
(٢) راجع الفصل السابق - (الأساس الثاني).

(٣) إصلاح مسيرة الفقه:

وهذا المقصد هو أخص ما يكون بأهل الأصول، إذ ليس أحد أحق بذلك منهم، فمن مهمات عمل الأصولي: أن يتلمس السبل التي تنهض بالفقه وترده إلى الوجهة الرشيدة، وتنقله من فقه المتون والحواشي إلى فقه الدليل، وتنقحه من آفاته التي لحقت به في عصور الضعف والجمود، وهو ما يطول ذكره.

ولما كنا قد شرطنا في الأصولي أن يكون متشبعًا بالفقه غير أجنبي عنه فإننا نجد أن الأصولي المتصف بهذا الوصف هو أولى الناس بتحقيق هذه الغاية، وبالله التوفيق.

(٤) القضاء على التعصب المذهبي والتقليد الذميم:

ينبغي ألا تخلو كتب الأصول من دعوة صريحة إلى نبذ التقليد المذموم والمذهبية، فضلاً عن أنه لابد أن تكون المادة الأصولية -كما ذكرت قريبًا- مُهَيِّئَةً بحق للمجتهد الحقيقي، ولقد آن الأوان أن تعود الأصول إلى دربها الصحيح، فتبني طريق الاجتهاد على أنقاض التقليد والتمذهب، وفي عصرنا هذا -بحمد الله تعالى- بشائر حسنة على ضعف التقليد وتناقص المتقيدين بمذهب فقهي معين والتوجه إلى الكتاب والسُّنة اللَّذَين هما منبع الفقه ومصدره.

(٥) هدم المناهج الفاسدة في فهم الشريعة:

لقد ذكرت من قبل عددًا مِن النصوص لفريقٍ من المعاصرين انحرفوا في دعوى التجديد إلى حد إنكار الأصول المنزلة من السماء.

ولو شئت لذكرت نصوصًا كثيرة جدًّا تسير في الاتجاه نفسه، وقد سبق أن علقت عليها وبينت ما فيها من سوء الطوية وفساد الغاية[1]، على أن غرضي هنا ينحصر في لفت النظر إلى ضرورة التصدي لتلك الأهواء ودحض تكلم الأراجيف قبل أن تعمل عملها، إن لم تكن قد عملت عملها وآتت خبيث ثمارها في حق طائفة غير قليلة من أغمار الباحثين ممن لم يتحصنوا بجدارٍ واقٍ من الثقافة الإسلامية الأصيلة.

---

(١) انظر ما جاء في آخر الفصل الثاني من الباب الأول (المطلب الثاني: الفرق بين التجديد والتبديد).

ومما نقترحه لعلاج هذا الداء: أن يفسح علماء الأصول في كتبهم مساحة لدحض شبهات هؤلاء المفترين ورد باطلهم، فإن أحق الناس بذلك أهل الأصول، وإن لم يقوموا هم بواجب الذود عن الشريعة والدفاع عنها أمام هجمات القاصرين والمغرضين فمن ذا الذي يقوم؟!.

والحق: أن هدم الأصول الباطلة التي بناها هؤلاء هو من أيسر الأمور، وليس من عملي هنا أن أقدم مادة في بيان تهافتهم، وإنما همي هو لفت النظر إلى ضرورة التصدي لهم، وإقامة الحجة عليهم، وأن يكون هدم المناهج الفاسدة داخلاً في غايات البحث الأصولي.

(٦) الحدّ من جفاف علم الأصول:

وهذا يتم بضم قواعد عقائدية وأخلاقية وسلوكية من شأنها أن تُرَطِّب المادَّة الأصولية وتهبها الروح القرآنية النبوية والمشرب السلفي الذي كان عليه الصدر الأول، وهو المشرب الذي لحظناه في أئمة المجددين من قبل، ولا أقصد بهذا: ضم مباحث الرقائق إلى كتب الأصول، وإنما المراد تحلية الأصول بما يناسبها من ذلك، كما صنعه بصورة سائغة مستحسنة كل من ابن تيمية والشاطبي وابن عبد السلام، حيث ذكروا مسائل مشتركة بين الجانبين، ومزجوا فيها بين الناحية العملية والناحية القلبية، دون أن يتكلفوا بحشر مسائل سلوكية محضة بعيدة عن روح الأصول، وسيأتي أمثلة لذلك في الفصل التالي في الكلام عن مادة أصول الفقه.

ولا ريب أن تضمين علم الأصول مثل تلك المادة من شأنه أن يمهد للفقيه الحقيقي الذي نصبو إليه، وهو الفقيه الجامع بين العلم والعمل، وسنفصل ذلك بعد قليل[١].

ومما يساعد على دفع الجفاف -أو على الأقل تخفيفه- عن علم الأصول: أن يصاغ العلم بلغة سهلة مفهومة خالية من التعقيد الذي غلب على كتب

(١) انظر: رقم (٨) من هذه الغايات.

الأصول، وأن يتخلى الكاتبون في الأصول عن الآثار الكلامية والمنطقية التي أكسبت علم الأصول جفافًا وجفاءً.

(٧) جعل «أصول الفقه» أصولاً للفقهين: الكبير والأكبر:

إذا كانت كلمة الفقه عند المتقدمين تعم الأحكام العملية، وهي المسماة بالفقه الكبير، والأحكام الاعتقادية، وهي المسماة بالفقه الأكبر أو «أصول الدين»، فإن من الحري أن تكون «أصول الفقه» طريقًا إلى استنباط الفقهين الكبير والأكبر، ولعل مما يمهد لذلك أن في كتب أصول الفقه أصولاً كثيرة تتناول الأحكام العقدية، وذلك مثل أبواب: «المحكم والمتشابه» و«الظني والقطعي» و«التأويل»، وإن من أهم المباحث الأصولية المشتركة بين الأحكام العملية والأحكام العَقَدية: مباحث الألفاظ فإنها على قدر كبير من الأهمية في استنباط أحكام العقيدة من الكتاب والسُّنة.

وقد بيَّنَّا في الباب الثالث أن شمولية التأصيل هي نهج أئمة المجددين كابن حزم وابن تيمية والشاطبي.

ومن هذا الوجه جاءت كلمة القاضي عبد الجبار التي بَيَّن فيها حاجة علم الكلام إلى «أصول الفقه»(١) حيث يقول:

«وإنما نذكر الآن جمل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة؛ لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلابد من بيان أصولها»(٢).

وهذا النص من أقوى ما يكون دلالة على أن أصول الفقه ممهدة للأحكام العَقَدية كما هي ممهدة للفروع العملية، ومما له دلالة هنا أن القاضي عبد الجبار قد تناول أصول الفقه في طي موسوعته في العقيدة (المغني) وجعل له قسمًا

---

(١) إننا نؤمن بما قرره القاضي عبد الجبار هنا من أن علم الكلام الذي سُمِّي «أصول الدين» و«الفقه الأكبر» هو المحتاج إلى «أصول الفقه» خلافًا لما شاع في كتب الأصوليين من أن أصول الفقه هو المحتاج إلى علم الكلام، ولذا سيأتي في الفصل التالي بيان بطلان القول بأن أصول الفقه يستمد من علم الكلام، وذلك في مبحث «المصادر».

(٢) «المغني في أبواب العدل والتوحيد» للقاضي عبد الجبار بن أحمد (٩٢/١٧) بواسطة: «الفكر الأصولي» (ص ٢٠٠، ٢٠١).

خاصًا، وبين أن سبب ذلك هو أن الأدلة الشرعية (أصول الفقه) هي أصل لأبواب العقيدة كما صرح به في آخر النص المذكور.

ولا ريب أن جعل استنباط أحكام العقيدة من مقاصد أصول الفقه من شأنه أن يوسع مادة الأصول ويزيدها ثقلاً وأهمية، فضلاً عن أنه يمهد لظهور الفقيه بمعناه الجامع كما سنبينه في المقصد التالي:

(٨) بناء الفقيه الجامع، وتحقيق وحدة العلوم الدينية:

من المرامي الجليلة التي نطمح إلى تحقيقها مستقبلاً: تطوير الشمولية التي تضمنتها النقطتان السابقتان بحيث نتجاوز هذا النطاق إلى نطاق أرحب منه، وبذلك تسير الجهود في طريق دمج علوم الدين في بوتقة واحدة في سعي صادق حثيث لإيجاد العالم الكامل والفقيه الجامع على المعنى الذي ورد به الكتاب والسُّنة وعناه السلف، حيث كان الفقيه هو (الفقيه في الدين) دون حصر في الأحكام العملية الفرعية كما حصره المتأخرون.

والفقيه على هذا المعنى هو من كان عالمًا، عاملاً، صالحًا، تقيًا، ورعًا، محصِّلاً لعلوم الوسائل (اللغة والأصول ومصطلح الحديث)، وعلوم المقاصد (العقيدة والفقه والتزكية)، مطلعًا على مصادر تلك العلوم (نصوص القرآن ونصوص السنة وآثار السلف).

وليس وجود هذا الصنف ممتنعًا أو متعسرًا، بل قد وجد هذا الصنف مرارًا:

فإن أئمة الفقه في الصحابة كالخلفاء الراشدين الأربعة، وابن مسعود، وزيد ابن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم إن هؤلاء جميعًا هم أئمة أهل عصرهم في العقائد، والعبادات، والمعاملات، والسلوك، والحكمة، والديانة، والأمانة، والتقى.. وجميع خصال البر.

وكذلك فإن فقهاء المدينة السبعة وغيرهم من فقهاء التابعين لم يكونوا فقهاء في العبادات والمعاملات فحسب، وإنما كانوا فقهاء في الاعتقاد، وفي الأحكام، وفي النصح للأمة، وفي التعبد، والسلوك، والأخلاق، ولذا كانوا مرجع الأمة في جميع أبواب العلم والعمل.

ومثل ذلك يقال في أتباع التابعين من مثل: مالك، والثوري، وابن عيينة، وعبد الرحمن ابن مهدي، والشافعي، وغيرهم كثير، فإنهم جميعًا هم أئمة المسلمين في كافة أمور الدين علمًا وعملاً.. هكذا مضى الحال عند الأئمة الأولين.

ثم بَعُدَ العهد بزمان السلف، وتمايزت العلوم، وكثرت التخصصات، وتشعبت المسائل، وصار كل طائفة من أهل العلم ينهضون بفرع من علوم الدين، وفُقِد العالم الجامع الراسخ في العلم والعمل أو ندر، ومع ذلك فلم تخلُ تلك الأعصار من أئمة أفذاذ سَمَتْ همتهم إلى جمع الفضائل واستيفاء المعارف التي أهلتهم إلى تحقيق المعنى السلفي للفقيه الحق، ونعد من هؤلاء كلاً من: الإمام ابن حزم، وابن تيمية، وابن عبد السلام، والشاطبي، وابن القيم، على تفاوت بينهم، وهم جميعًا من أئمة التجديد الأصولي، ولقد ظهرت آثار استكمالهم لفروع علوم الدين في منهجهم الأصولي، حيث كانت أصولهم أشمل وأوفى وأنفع وأجدى ممن سواهم، بحكم ما أوتوه من سعة المدارك، وبسطة العلم، والحرص على نفع الخلق.

وإن اختزال كلمة «فقه» في أحكام الفروع العملية فحسب لهو جناية كبيرة على علوم الدين، إذ إن الفقه الذي حمده الله ورسوله ﷺ وتعاطاه الأولون لم يكن محصورًا في هذا الباب، ولذا فمن خص قوله ﷺ: **«من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»**(١) بأهل الفقه بمعناه الاصطلاحي المتأخر فقد حَرَّف كلام النبي ﷺ، فإنه ﷺ نسب الفقه إلى الدين، والدين هو أحكام الإسلام الظاهرة والباطنة أصولاً وفروعًا، ولم يخص الفقه بالأحكام العملية، ويُصَدِّق هذا الفهمَ للحديث أن السلف فهموه كذلك، فكان تفسير القرآن وفهم الحديث واستخراج ما فيهما من عقائد وشرائع وأخلاق وحِكَم وقصص -كل ذلك عندهم- فقهًا في الدين.

---

(١) رواه البخاري (حديث رقم ٧١ وأطرافه)، ومسلم (حديث رقم ١٠٣٧) من حديث معاوية رضي الله عنه مرفوعًا.

ولقد نعى الإمام ابن الجوزي على المتأخرين في تضييقهم معنى الفقه، يقول رَحِمَهُ اللهُ:

«كان الفقهاء في قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث، فما زال الأمر يتناقص حتى قال المتأخرون: يكفينا أن نعرف آيات الأحكام من القرآن، وأن نعتمد على الكتب المشهورة في الحديث: كسنن أبي داود وغيرها، ثم استهانوا بهذا الأمر أيضًا وصار أحدهم يحتج بآية لا يعرف معناها وبحديث لا يدري أصحيح هو أم لا..»(١).

والحق: أن إيجاد الفقيه «في الدين» على ما بيناه ليس شيئًا مستحيلاً، بل هو ممكن إذا تحرينا طريق الأولين، فإن علومهم -مع عظم نفعها وبركتها هي علوم سهلة ميسرة، لبعدهم عن التكلف وحرصهم على ما ينفع، وإنما صعَّب العلمَ عند المتأخرين كثرةُ الفضول والحشو، وكثرة التفريعات، وتفتيق المسائل التي لا حاجة إليها وليس عليها عمل، وقد نبَّه ابن خلدون رَحِمَهُ اللهُ على شيء من ذلك حين ذكر أن توسيع الكلام في علوم الآلات وتفريع المسائل بما يخرجها عن كونها آلة مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها- فإنه ربما كان عائقًا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات، لطول وسائلها مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع(٢).

وإذا نحن حرصنا من كل علم على جوهره وأصوله ونحّينا ما ليس له هذه الصفة -على الأقل في مرحلة التكوين العلمي لطالب العلم- لحصَّل طالب العلم في الزمن القصير ما لم يكن له أن يحصِّل معشاره في مجموع عمره، ثم له بعد ذلك أن يخوض في التفصيلات والجزئيات التي هي بمثابة أمثلة وتطبيقات للمبادئ والكليات التي تأسس عليها.

وما أجد أي معوِّق اليوم -حاشا بعض العوائق النفسية الوهمية- من تحقُّق

(١) «تلبيس إبليس» (١١٨).
(٢) انظر: «مقدمة ابن خلدون» (٥٣٧).

العالم الفقيه الرباني الراسخ في علوم الدين، بل الأمر في زماننا ربما كان أيسر ممن قبلنا، يقول الإمام الصنعاني:

«قد علمت مما سقناه أن الله -وله الحمد والمنة- قد قيض للمتأخرين أئمة من المتقدمين جمعوا لهم العلوم اللغوية والحديثية من الأفواه والصدور، وحفظوها لهم في الأوراق والسطور، وذللوا لهم صعاب المعارف، وقادوها إلى كل ذكي عارف، ودونوا الأصول واللغة بأنواعها مع انتشارها واتساعها، وأدخلوا علوم الاجتهاد لأهلها من كل باب»[(١)].

وإذا تيسرت علوم الاجتهاد فما سواها أيسر.

وقد يقول قائل: إن علوم الدين نمت وتفرعت، وأن مباحث كل علم قد كثرت، مع تشعب المذاهب وكثرة الآراء والنظر، فضلاً عن أنه لابد من التخصص، إذ التخصص هو سبيل الإتقان في العلوم، وهذا ما يشهد به العقل والواقع:

والجواب من وجوه:

أحدها: ما قررناه قبل أسطر من أن الطريق إلى تحصيل جوامع علوم الدين هو الاقتصار من كل علم من علوم الدين على الأصول النافعة والتجاوز عن التفصيلات الفرعية على الأقل في مرحلة التكوين العلمي، وبهذا يصير الزمان الذي لا يفي بعلم أو علمين وافيا بأضعاف ذلك.

ومما يؤكد ذلك: أن السلف كانت عندهم أصول تلك العلوم ومهماتها، وقد تحقق فيهم المعنى الكامل للفقيه الحق، فكيف يقال: إن تلك العلوم نمت وتطورت بحيث يصعب الإحاطة بها؟! خاصة أن الذي نعنيه هو الاستحواذ على أصول تلك العلوم وكلياتها، وهذا ليس ممتنعًا في ذاته.

والوجه الثاني: أن ما أردناه لا ينقص من قيمة التخصص، فإن البخاري فقيه غلب على تخصصه الحديث، والشافعي محدث غلب على تخصصه

---

(١) «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (الجزء الأول) - الرسالة الأولى (ص ١١)، والرسالة كلها في تقرير أن الاجتهاد ممكن ميسور، وإبطال القول بسد باب الاجتهاد عن المتأخرين، وهي فريدة في بابها.

الفقه، وكل منهما راسخ في العلم بالدين والعمل به.

الوجه الثالث: أن طبيعة تلك العلوم أنها مأثورة بحكم استمدادها من القرآن والحديث وآثار السلف، وهذا من شأنه ألا يزيد في جذورها الأصيلة وإن أمكن الزيادة في التفصيلات الفرعية والشروح والبيان، وعلى هذا تبقى الجذور محدودة ومحصورة بحيث لا يعجز الدارس عن تحصيل تلك العلوم جميعًا لو جدَّ في طلبها.

ومما يدل على اضمحلال معنى الفقه عند المتأخرين قول الشيخ محمد النواوي: «إنه أتى على الأزهر حين من الدهر كان يُعْتَبَر فيه دراسةُ عدا الفقه من علوم الدين دراسةً على سبيل التبرك، وأن بعض الشيوخ كان يكتفي في دراسةٍ مثل الحديث بتلاوته على الطلاب»[١].

ولقد دعا غير واحد من المعاصرين إلى التوسع في معنى الفقه بأن يكون الفقيه هو الجامع بين العلم والعمل كما كان حال الأولين[٢]، وأن تُرْبَط أحكام الفقه بأحكام العقيدة وأن يُبَيَّن أثر العقيدة في الأحكام، وأن يضَمَّن الفقه شيئًا من الأخلاق والآداب الشرعية بشكل كلي وجزئي بحسب الأحوال[٣]، وأن تُرَدَّ إلى الأحكام الفقهية صبغتها الروحية، فلا تكون مجرد طقوس خالية من إشعاعات القلب والوجدان[٤].

ما أحسن هذا الكلام، وما أحوج الأصوليين إلى تأصيله وتقنينه وضبطه بتعيين الكيفيات المخصوصة التي تُفَصِّل هذه المجملات وتقيد هذه الإطلاقات، حتى تحيل هذه الأماني إلى واقع فقهي حي.

---

(١) «تاريخ الفقه الإسلامي» الأشقر (ص ٢٣١) نقلاً عن مقدمة «تخريج الفروع على الأصول» للدكتور محمد سلام مدكور.

(٢) ومن هؤلاء: الدكتور عمر سليمان الأشقر. انظر: «تاريخ الفقه الإسلامي» (٢٢٩ - ٢٣٢).

(٣) وهذا من مقترحات الدكتور جمال الدين عطية للنهوض بالفقه. انظر: «تجديد الفقه الإسلامي» (٢٤ - ٢٦).

(٤) من تعقيب الدكتور محمد عمارة في ندوة تجديد الفقه الإسلامي - القاهرة (١٩٩٨/١٢/١٣)، أورده الدكتور جمال عطية في المصدر السابق (ص ٣١ ، ٣٢).

المبحث الثاني
الوظيفة

تختلف وظيفة الأصول عند المتقدمين عنها عند متأخريهم، ولعل من أكبر الدلالات على ذلك ما يلاحظ في منزلة الأصول من الفقه عند كلٍ من الفريقين، فبينما كانت الأصول عند الأولين جزءًا متممًا للفقه غير منفصل عنه، والفقهاء هم الأصوليين، وليس ثَمَّ فقيه غير أصولي أو أصولي غير فقيه - إذا بالعلمين يتمايزان على أيدي المتأخرين تمايزًا تامًّا، والحق أن صنيع المتقدمين هو الملائم لوظيفة العلمين معًا، فالفصل بينهما يشبه الفصل بين الروح والجسد، حيث أصولُ الفقه هي الروح التي تسري في الفقه، أو هذا ما ينبغي أن يكون.

وعلى هذا؛ فإن مما ينهض بالفقه وأصوله: أن تعود الأصول جزءًا من علم الفقه كما كان عند الأولين، أو تعود الأصول والفقه علمًا واحدًا ذا أصول وفروع، وهو ما نرجحه ونراه ضرورة لازمة ليكون فاتحة الباب للنهوض بهذا العلم، بل بالعلمين معًا. وهاك أدلة ذلك:

١- يلاحظ أن علم الأصول عبارة عن قواعد محددة غير قابلة من حيث الجملة للتغيير والتبديل، وأنها ما وضعت إلا لخدمة الفقه وتنزيل قواعدها عليه، فالوقوف عندها بعد تقريرها اشتغال بالوسيلة عن غايتها، وكذلك فإنه لا يصح دراسة الفقه بغير أصول، لأن الأصولي إنما يعِدُّ مادته لأجل أن ينتفع بها الفقيه، فمن جوّز أن يستغني الفقيه عن الأصول مع عَدِّه فقيهًا فقد حكم حكمًا ضمنيًّا بعقم علم الأصول وعدم جدواه.

٢- إذا كانت المادة الأصولية محصورة من حيث الجملة -خاصة أن المتقدمين فرغوا من أصول مسائلها وأمهات مباحثها- فإن هذا من شأنه أن ينتهي بدارسه إلى حالة من الدوران حول الذات واجترار القديم، تؤول إلى الإحساس بضعف القيمة، بل لعل هذا يفسر أكثر من جانب من جوانب الضرر

الذي لحق بهذا العلم: من تعسير في العبارة الأصولية، وحشو للعلم ببعض المباحث الكلامية والمنطقية في غير طائل، وتوسيع لبعض المباحث غير ذات القيمة أو ضعيفة القيمة، ولعل هذا كله كان غرضه تضخيم المادة الأصولية لتعويض ما فيها من ضيق، وما كان أغناهم عن هذا كله، وهو ما يؤكد أن هذا العمل رغم أصالته وجلالته إلا إنه في حقيقته مدخل للفقه وجزء أولي من علم الأحكام، ومنزلته من هذه الأحكام أنه أداة لاستنباطها، وليس مما يصح عقلاً أن يقف المرء عند المدخل دون النفاذ إلى ما هو مدخل له، أو يضع الأساس ويُحْجم عن البناء!!

٣- مما يدل على أن هذا العلم لا يتسع عطاؤه وتتحقق ثمرته إلا بتطبيقه على المادة الفقهية -أننا نلاحظ على كتب الأصول بعامة أمرين:

أ- أنها قليلة بالمقارنة بكثير من العلوم الأخرى: كالحديث والفقه والنحو، وما ذاك إلا لضيق دائرته وانحصارها نسبيًّا، وهو ما يؤكده الملحظ الثاني.

ب- أن أكثر هذه الكتب إنما ينقل فيها سابق عن لاحق، وقليل جدًّا ما يضيفه كل كتاب في أصل العلم، بل وفي ترتيبه وصياغته وما أشبه ذلك.

٤- الواقع العملي يؤكد هذا الرأي، حيث نجد أن كتب الفقه توشك أن تنقطع صلتها بكتب الأصول، فكأن الفقهاء في مرحلة متقدمة من الدراسة الفقهية قد استخرجوا في بحوثهم كثيرًا من الأصول والقواعد التي تعارفوا عليها واستعملوها في استنباطاتهم واستدلالاتهم بطريقة آلية(١)، وقلما يذكرون نقلاً عن الأصوليين في مؤلفاتهم الفقهية، مع أن كثيرًا من قواعدهم الدائرة بينهم هي من صميم علم الأصول التي استوفاها الأصوليون في كتبهم، ولا أبغي بهذا صرف الناس عن كتب الأصول، وإنما قصدي أن توضع الأصول في

---

(١) وهذا بالطبع في حق الحذاق منهم ممن لهم اجتهاد ونظر في الأدلة، وإلا فجمهور فقهاء ما بعد ظهور المذاهب لا يستعملون هذه القواعد على أية حال، لأنهم لا يكلفون أنفسهم النظر في الأدلة أصلاً، لما غلب عليهم من استنامة إلى ما ورثوه عن الأولين من مادة فقهية بعد أن فشا فيهم التقليد والمذهبية.

موضعها الصحيح، وألا يأخذنا التعصب لها إلى تحجيمها بأكبر من حجمها.

ومما يؤكد ولاءنا لهذا العلم وتقديرنا له: أننا نعده من الأمارات الفارقة بين فقيه وفقيه، وأنه إذا دُرِس في إطار الفقه وتحت مظلته فإنه لا شك يورث ملكة عظيمة في استنباط الأحكام والترجيح بين الآراء، بل إن الفحول من أئمة الاجتهاد ما نالوا هذه الرتبة إلا بمراعاة قواعد هذا الفن، ولا ينكر قيمته أو يغض من شأنه إلا المقلدة ممن ادعوا الفقه بحفظهم الفروع دون فهم علل الأحكام والبصر بتصاريف الاستنباط والأصول التي تأسست عليها المسائل.

٥- من المعروف أن علم الأصول إنما نشأ وتطور ابتداءً في حِضْنِ الفقهاء واستُخْلِصَ من بحوثهم ومناقشاتهم، وذلك لمراعاتهم إياه واعتبارهم له في بحوثهم، ومن الضروري عقلاً وعادةً أن هذا العلم لا يمكن أن ينمو ويتطور إلا في نفس التربة التي نشأ فيها، ولا يمكن أن ندَّعي أننا نستطيع أن نناقش هذا العلم بصورة تجريدية مستقلة بعيدًا عن الواقع التطبيقي له كما هي طريقة المتكلمين في دراسته؛ لأن هذا من شأنه أن ينتهي بنا إلى غاية أخرى غير المقصودة من علم الأصول، ويكون حالنا كمن يصنع أساسًا لبناء لا يعرف أبعاده.

وينبني على هذا أن نقرر أن نجاح الأصولي في تأسيس القواعد إنما يكون على قدر باعه في الفقه، ومعرفته بواقعه، وممارسته له، فلزمه التفقه إذن؛ لأنه لا يبعد أنه بعد أن يصوغ قواعده صياغة محكمة النسج ملتئمة الشمل في ذاتها إذا به يجدها غير صالحة للتطبيق العملي وغير مناسبة للواقع الفقهي، فليس معنى اتساقها في نفسها وتناسبها فيما بينها أن تكون مناسبة لما وضعت له، وهذا إن صح في بحوث كلامية أو فلسفية من وجهة نظر أهلها فهو لا يصح في حق الأصول كما يقرره الأصوليون أنفسهم.

ومَثَلُ من يفعل ذلك مَثَلُ رجل صنع ثوبًا بديعًا، متناسقًا فيما بين أجزائه، مطابقًا للمقاييس المثالية، لكنه لا يناسب مقاسات من وضع له الثوب، فلا جرم لا ينفع صاحبه، لأن الثياب لا تصنع لتشاهد منفردة وإنما تصنع لتشاهد ملبوسة، وكذلك الحال في الأصول، فإنها لم تُمَهَّد قواعدها لأجل الاستمتاع

بها في ذاتها، وإنما مهدت لشيء آخر ألا وهو خدمة الفقه، وهذا ينبني على ما سبق ذكره في الكلام عن الغاية في المبحث السابق(١).

وهناك فرق بين ما أقصده هنا وبين ما يسمى «طريقة الأحناف» ومنهجهم، لأنهم يقصدون بالفروع فروعًا مخصوصة هي فروع مذهب بعينه، مما يرسخ التقليد ويدعمه، في حين أعني هنا خدمة الفقه مطلقًا وهو الفقه المرتبط بالدليل كتابًا وسنة وإجماعًا، ووضع قواعد عامة تخدم العمل الفقهي القائم بالفعل، كذلك فإنني أعني أن يكون الأصولي فقيهًا لا أن تكون كتب الفقه هي كتب الأصول، وهذا واضح فيما سبق.

وبهذا يختلف ما نقرره هنا عن كل من طريقة الأحناف والمتكلمين، بل والطريقة الجامعة، كما سنبينه بعدُ إن شاء الله(٢).

٦- يعرِّف الأصوليون الفقه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»: فالفقه عندهم علم الأحكام الشرعية من أدلتها، والفقيه هو المجتهد، وهذا مغاير لتعريف الفقه عند الفقهاء حيث هو: حفظ الفروع مطلقًا سواء بدلائلها أم لا(٣).

ويلاحظ أن مقتضى تعريف الأصوليين هنا أن على الفقيه أن يمتلك أدوات الاستنباط ووسائل الاجتهاد وفي مقدمتها أصول الفقه، فإذا كان الأصوليون قد جعلوا الأصول شرطًا في التفقه وَعَدُّوا من القصور ألا يحَصِّل

---

(١) ولعل هذا التمثيل يوقفنا على سر التناقض بين قوة الإحكام وروعة السبك التي بدا عليها علم الأصول مما يشير إلى عبقرية وألمعية ونبوغ، وبين ضعف الثمرة الحاصلة منه وافتقاده عند الحاجة إليه، وهذا بذاته هو الفرق بين حالة الثوب الجميل في نفسه الذي يبهر الناظر، فإذا شرع صاحبه في لبسه وجده ضيقًا أو واسعًا أو غير ملائم له، وربما كان هذا الوضع هو سبب تردد الكثيرين في نقد هذا العلم، إذ لم يتصوروا أن علمًا بهذا الإحكام وهذا الإتقان الذاتي يمكن أن يعجز عن تهيئة المجتهد الحقيقي.
أقول هذا وأنا على يقين تام أن الأصول الصحيحة من هذا العلم -وهي قسط غير قليل منه- هي مثال للإحكام الحقيقي، والدقة الرائعة، والعبقرية الفريدة، والمنهجية الرشيدة القاصدة، كما بيناه في الباب الأول من الدراسة.

(٢) انظر: الفصل الثالث من الباب الثالث «مناهج التأليف عند الأصوليين».

(٣) «أصول الفقه» د. مطلوب (ص٧).

الفقيه علم أصول الفقه مع أن الفقه من علوم المقاصد -فماذا يقال فيمن درس الأصول ولكنه لم يستثمرها، فإذا كان الأول بني على غير أساس، فهذا قد وضع أساسًا ثم قعد عن البناء، أو لم يكن البناء في حسبانه حال وضعه للأسس من البدء.

٧- لعل من أكبر ما يؤيد هذا الرأي -بالإضافة إلى ما سبق- أن من عادة الأئمة الأولين أنهم لا يصنفون في علم الأصول وقواعده رغم وعيهم بها بل ووضعهم لها وضبطها واعتبارها في درسهم الفقهي، وهذا يؤكد أن الهدف من علم الأصول خدمة الجانب الفقهي العلمي، إذ ليست هي هدفًا في ذاتها، وهذا من أكبر الأدلة على ما ذهبت إليه من عدم جدوى دراسة الأصول بمعزل عن الفقه.

٨- لقد كان من نتائج الفصل بين الفقه والأصول وعدم اعتبار الأصول خادمًا للفقه أن أصبح هناك باب من العلم ذو أهمية بالغة لا يجد له مكانًا مناسبًا ينْسَب إليه ويدْرَس في إطاره وهو القواعد الفقهية الكلية، وسيأتي تفصيل الكلام في هذا في الفصل الرابع من هذا الباب إن شاء الله.

٩- مما يعضد ما ذهبت إليه هنا ما نجده في علمين اثنين يناسبان ما نذكره هنا مما يتعلق بعلاقة الأصول بالفقه، على أن كلاً منهما اتخذ مسلكًا يشابه ما أدعو إليه هنا، ولم يفصل الجانب القواعدي النظري عن الجانب العملي التطبيقي، أعني من حيث النسبة، أي: نسبة كل منهما إلى فرع مختلف من فروع العلم، بل جُعِلا معًا فرعين لأصل واحد، وهذان العلمان هما علم النحو وعلم الحديث.

أولاً: علم النحو:

ووجه الشبه: أن علم النحو يحتوي على مستويين من الدراسة: أحدهما: بحث المسائل النحوية والقواعد الجزئية، والثاني: تقرير الأصول النحوية الكلية من سماع وقياس واستشهاد.. ونحو ذلك. وهذا الأخير هو المقابل لعلم الأصول، بل اسمه كاسمه: «أصول النحو»، وذلك لابتناء النحو عليه كما يبتنى الفقه على أصوله، ورغم عناية النحويين بأصول النحو وإفرادهم إياه بالتصنيف كثيرًا إلا إنه لم يعْرَف أن أحدًا من النحاة اختص بدراسة الأصول وأهمل دراسة

المسائل وإن كان فيهم من تميز في كل من الفرعين أكثر من الآخر.

ثانيا: علم الحديث:

حيث ينقسم أيضًا إلى فرعين وهما مستويان مختلفان للدراسة: أحدهما: علم الحديث رواية، والآخر علم الحديث دراية، وقد اشتهر بكل فرع من هذين طائفة من المحدثين مع معرفة كلٍّ بكلا القسمين، ولم يقل أحد بأن تميز بعض المحدثين في أحد القسمين أو تفوق بعض النحاة في أحد المستويين دون الآخر دليل على انفصال حُبِّب إليه، وهذا يشبه نبوغ بعض الفقهاء في البيوع وآخرين في العبادات وآخرين في الفرائض، مع معرفة مجموعهم بمجموع علم الفقه في الغالب.

ولئن قال قائل: إن هذا الفصل بين الأصول والفقه هو من تخصيص كل طائفة بباب من العلم، لأن التخصص سبيل الإتقان، فالجواب: أنه محجوج بما ذكرناه هنا، وبأن كل دعوة إلى التخصيص تؤكد على أهمية التعرف على الأصل العام الذي يجمع هذه الفروع بصفة مجملة، ثم يكون التخصص بعدُ.

١٠- وفي النهاية أود أن أختم بنصوص لبعض أئمة هذا الشأن تؤكد ما نحن عليه، وتجعل لرأينا سلفًا.

* يقول الإمام أبو يعلى الفراء رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو أحد أئمة الأصوليين من الحنابلة:

«ولا يجوز أن تُعْلَم هذه الأصول قبل النظر في الفروع، لأن من لم يعتَدْ طرق الفروع والتصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يبْتَغَى بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس، والمواضع التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد أكثر من ينفرد بعلم الكلام دون الفروع مقصرًا في هذا الباب، وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها»(١).

* ويقول الإمام الجويني إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«ومن مواد الأصول: الفقه، فإنه مدلول الأصول، ولا يتَصَوَّر درك الدليل

---

(١) «العدة في أصول الفقه» (ص٧٠) نقلاً عن «الفكر الأصولي» (ص ٢٧٦، ٢٧٧).

دون درك المدلول»[١].

*ويقول الإمام أبو المُظَفَّر السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ:

«يجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية، ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق، وبكفاية العلم بالأصول فريق»[٢].

* ويقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وذوق الفقه ممن لجَّج فيه شيء، والكلام على حواشيه من غير معرفة أعيان المسائل شيء آخر. وأهل الكلام والجدل إنما يتكلمون في القسم الثاني، فيلزمون غيرهم ما لا يقدرون على التزامه، ويتكلمون في الفقه كلام من لا يعرف إلا أمورًا كلية وعمومات إحاطية، وللتفصيل خصوص نظر ودلائل يدركها من عرف أعيان المسائل»[٣].

وقد سبقت نصوص أخرى لشيخ الإسلام أبين وأوضح[٤].

وهذان النصان يؤكدان المعنى الجوهري الذي يدور حوله كلامنا هنا، وبالله التوفيق.

* * *

(١) «البرهان» للجويني (٧٨/١) .
(٢) «قواطع الأدلة » للسمعاني، تحقيق محمد حسن هيتو (٤٣).
(٣) «الصارم المسلول» (٤٨٦).
(٤) راجع ما جاء في الباب الثاني - الفصل الأول (المبحث الرابع) الخاصة ١٢ في موقف ابن تيمية من علم الكلام.

الفصل الثالث
مصادر علم الأصول
في المنهج المقترح

مصادر علم الأصول
في المنهج المقترح

* لقد اختلفت (المادة) عند المتأخرين عنها عند الأولين نتيجة اختلافهم في الوظيفة والغاية من هذا العلم كما بينت في الفصل السابق، ونتيجة اختلاف طبيعة القوم عن طبيعة أسلافهم، وكذلك كان لاختلاف الظروف والعوامل المؤثرة[1] في كلٍّ من الفريقين أثر كبير في تفاوت المادة كمًّا وكيفًا، كما أن بُعْدهم عن عهد التشريع الأول شارك في ذلك إلى حدٍّ كبير.

* وقد كان (للمصادر) التي استُمِدَّ منها علم الأصول أكبر الأثر في تكوين مادة هذا العلم، إلى حد أنهم عدوا علم الأصول عبارة عن مباحث مستمدة من طائفة من العلوم كما سأبينه بعد قليل إن شاء الله، ومن الملاحظ: أن المتأخرين أضافوا مصادر جديدة يستمد منها بعض مسائل الفن (في رأيهم)، وسأبين هنا بعون الله أثر كل مصدر من جهة الكم أو الكيف، ويكفي ابتداءً لنبين الأثر الكمي أن ننظر نظرة خاطفة إلى كلٍّ من «رسالة» الشافعي و«محصول» الرازي حتى يتبين لنا التفاوت الكبير من الوهلة الأولى، وهذا يتضمن بالضرورة تفاوتًا في الاستفادة بتلك المصادر، فقد لاحظت خللاً كبيرًا -أكاد أقول: انحرافًا بَيِّنًا- في تعامل أكثر الأصوليين المتأخرين مع تلك المصادر واستفادتهم منها، وسأعمل هنا على بيان ذلك كله، وهذا في رأيي من أكبر المنافذ التي تسلل منها الخلل إلى كتب الأصول، وإن كنا نشهد أن هذه المصادر تحمل في طياتها كثيرًا من المواد الصالحة التي لا غنى لعلم الأصول عنها، ولكن ذلك مشروط بأن يحسن الأصوليون التعامل معها وأن يكون ذلك مبنيًّا على حكمة منهجية عالية بها نميز بين الغث والسمين، وسنبين في هذا الفصل أهم ما يؤخذ على منهج الأصوليين في التعامل مع المصادر، مع عرض مقترحاتنا في هذا الباب،

---

(١) وقد سبق أن شرحت هذه العوامل والظروف في الفصل الأول من الباب الأول.

سائلين الله أن يسدد الخطى وأن يبارك المسعى بفضله وكرمه:

تتابع متأخرو الأصوليين على القول باستمداد علم الأصول من ثلاثة مصادر أساسية تشكلت منها مادته، وهي:

- اللغة وفروعها. - علم الكلام. - الأحكام الشرعية (الفقه).

والحق: أن موقف علماء الأصول من مصادر هذا العلم بصفة عامة بحاجة إلى مراجعة ونظر ومناقشة تنصب على جانبين اثنين من هذه القضية، وذلك على النحو التالي:

الجانب الأول: ويتعلق بما نص هؤلاء على أنه مُسْتَمَدُّ علم الأصول، وهو العلوم الثلاثة المذكورة هنا، ووجه المناقشة: أنهم لم يقفوا على ما يؤدي به العلم وظيفته وينتهي بتحصيل ثمرته، وإنما أخلُّوا بهذا الأمر بصور عدة:

* فتارة أدخلوا في العلم ما لا حاجة إليه ألبتة، وذلك يظهر في المواد الكلامية التي حشوا بها كتبهم بما لا يؤدي مقصود الأصولي بطريق مباشر أو غير مباشر، بل يعوق عن القيام بعمله ويحمله جهدًا هو في غنى عنه.

* وتارة كان عملهم تحصيل حاصل وعبئًا يغني عنه غيره، وذلك يظهر في موقفهم من علوم اللغة، حيث إنهم في استمدادهم منها لم يحالفهم التوفيق كثيرًا، فبينما يوجبون على الأصولي معرفة اللغة ودراستها دراسة مستقلة واسعة إذا بهم يفردون في كتبهم الأصولية مبحثًا كبيرًا يجْمِلون فيه علوم اللغة أو ما يخص الأصولي منها، مع أن هذا المبحث مهما كبر حجمه في كتب الأصول فإنه لا يمكنه أن يربي ملكة لغوية أو نحوية بحال، وخاصة أنه يساق في لغة شديدة الضغط والتركيز، ولا تظهر حاجة إلى هذا البحث من حيث الجملة، خاصة أن كتب اللغة متاحة وأكثر بيانًا ووضوحًا، وسأوضح هذا الرأي بتفصيل عند الكلام عن هذا المصدر بخصوصه.

*وتارة أهملوا ما يلزمهم اعتباره، فعلى الرغم من نصهم على أن تصور الأحكام الشرعية (الفقه) أمر لازم للأصولي إلا أننا نجد تيارًا كبيرًا من علماء الأصول -وهم الذين عرفت طريقتهم بطريقة المتكلمين- يقيمون بحثهم على

أساس نظري تجريدي، لا يعول كثيرًا على الناحية العملية، وليس لأهله رصيد -في الغالب- من علم الأحكام، وهذا كله سيأتي تفصيله عند بيان آثار كل مصدر بصورة مفردة وموقف علماء الأصول منه.

الجانب الثاني: وهو خاص بالعلوم التي لم ينصوا على أنهم استمدوا منها أو تأثروا بها، مع أن آثارها واضحة في كتبهم، أو على الأقل تشترك مع علم الأصول في بعض المباحث التي هي أولى بها وأسبق من علم الأصول إليها[1]، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى شيء من التأثر أو التأثير أو هما معًا.

ووجه المناقشة هنا: أن هذه العلوم -أو بعضها- كان لها في الغالب تأثيرات ضارة غير محمودة، كما أن علماء الأصول كثيرًا ما قعدوا عن استثمارها الاستثمار المناسب، فكان لهذا أثر كبير في عقم هذا الفن وركوده، أو على الأقل: في تعسر الانتفاع به فيما وضع له، ولعل ذلك هو أحد الأسباب التي دفعت الفقهاء إلى الاستغناء بأصولهم وضوابطهم، فانفصل العلمان انفصالاً شبه تام كما يرى واضحًا حتى أيامنا هذه، وأبرز أمثلة المصادر التي لم ينصوا عليها: علم الحديث، والمنطق، وعلوم القرآن.

* وجملة القول فيما احتواه هذان الجانبان: أن كثيرًا مما استُمِدَّ منه علم أصول الفقه أو تأثر به لم يكن للأصوليين فيما أخذوه عنه إضافة جديدة، كما أنهم لم يتصرفوا فيه تصرفًا خاصًا يخدم أغراض العلم الذي يبحثون فيه، بحيث يصبغون المواد التي تلقوها عن تلك المصادر بالصبغة الأصولية كما فعل المتقدمون منهم في المباحث الأصلية من هذا الفن: كالمجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد.. إلخ التي أساسها علوم اللغة العربية، إذ من المعلوم أن هذه المباحث قد استخرجها الأصوليون من مثل هذه المصادر، ومن الواضح على هذه المباحث التي مَثَّلْتُ بها هنا أنها قد اختلفت في

---

(١) ومن أمثلة ذلك: باب الأخبار عند حديثهم عن الخبر باعتبار وصوله إلينا، وذلك ضمن الكلام عن المصدر الثاني من مصادر التشريع، ولا شك أن علم الحديث أولى بهذا لأنه هو موضوعه الأصلي. (انظر الكلام عن علم الحديث فيما يلي).

صـورتها الـتي تناولهـا بهـا الأصـوليون اختلافًـا كـبيرًا عـن صـورتها الأولى، واصطبغت بصبغة جديدة، واتجهت وجهة تحقق غرض الأصولي بحيث صح نسبتها إلى علم الأصول.

أمَّا المتأخرون فقد امتنع عليهم القيام بهذا فيما استمدوه من العلوم الأخرى، ويغلب أن المادة نفسها قد تأبّت على ذلك، وعليه: فما كان أغناهم عن اقتباس ما اقتبسوه مع كونه غير صالح للتكييف الأصولي، وقد كان يكفي في مثل هذا أن يحيلوا إلى مظان تلك العلوم ويدلُّوا على أهلها، لأن معالجتهم لها أوفى وأكمل، بدلاً من أن يقوموا هم بتشويهها أو تقوم هي بالتهويش على مادتهم الأصلية، كما وقع كثيرًا مما سنفصله هنا بعون الله.

* وفيما يلي تفصيل لما أجملته هنا، حيث أبسط الكلام عن كل مصدر على حدة، مع بيان أثره على علم الأصول سلبًا أو إيجابًا. وقد أوردت ستة مصادر، الثلاثة الأوَل منها هي تفصيل لما أجملته في مناقشة الجانب الأول، وهي: علم الفقه وعلوم اللغة، وعلم الكلام، والثلاثة التالية بسط لما أوجزته في مناقشة الجانب الثاني، وهي: علم المنطق، وعلم الحديث، وعلوم القرآن.

(١) علم الفقه:

إذا كان للمتكلمين أثر بالغ في علم الأصول أدى إلى شيوع طريقة في التصنيف عرفت بـ «طريقة المتكلمين» كما سنشرحه بعد قليل، فإن قسيمتها وهي «طريقة الأحناف» يصح تسميتها -بل الأولى بها- أن تسمى «طريقة الفقهاء» لغلبة الطابع الفقهي العملي عليها، ورغم ما دخل هذه الطريقة من مساوئ وما يرد عليها من مآخذ إلا أنها أليق من سابقتها بعلم الأصول، لأنها ما دامت أصولاً للفقه فإن من المعقول المناسب أن يكون استشرافها وتطلعها إلى علم الفقه، وأن تكون غايتها عملية تطبيقية كما ظهر عند الأحناف من الأصوليين، وليست تجريدية نظرية كما هو الشأن لدى أصوليي المتكلمين، وعلى الرغم من قرب طريقة الأحناف من الصواب بصورة نسبية إذا قورنت بطريقة المتكلمين إلا إنها لم تبلغ بحال إلى سلامة طريقة المتقدمين ونقائها أولئك

الذين بلغوا في إدراك هذا الأصل إلى درجة أن كانت الأصول جزءًا من علم الفقه.

وسيأتي -بمشيئة الله- بيان أوجه القصور في طريقة الأحناف عند التطرق إلى النقد والمقارنة على مستوى المنهج العلمي[١]. وكثير مما يؤخذ على طريقة الأحناف هو في الأصل من تأثير علم الفقه في علم الأصول.

ومن أوجه النقد أيضًا -بالإضافة إلى ما سبق-: كثرة الافتراضات لما لم يقع، تلك الخاصة التي انتقلت من كتب الفروع إلى كتب الأصول، حيث وجد في الفقهاء من يبحث في مسائل فرضية لم تقع ولا يتصور وقوعها إلا نادرًا، ولما كان علم الأصول إنما هو تأصيل للفقه فلا جرم سعى بدوره إلى افتراض قواعد وضوابط لتلك المسائل المفترضة. ولو توخى هؤلاء الغاية العملية من العلم لما تابعوا الفقهاء على ذلك، بل لقوّموا مسلكهم، وبينوا أن سبيل الفقه بخلاف ذلك، وهذا دورهم لأنهم هم المقوّمون للفقه والمقنّنون له.

(٢) علوم اللغة العربية:

لقد سبق أن ذكرنا أن الغزالي رَحِمَهُ الله من أوائل من نبهوا على أن سبب دخول مباحث غير أصولية في علم الأصول من اللغة والكلام وغيرهما هو غلبة الصنعة على بعض الأصوليين[٢]، وفيما يخص علوم اللغة أجتزئ من كلامه بالنص التالي:

«... وإنما أكثر فيه (أي: الكلام) المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة..»[٣].

---

(١) وهو موضوع الفصل الثالث من هذا الباب.

(٢) راجع المبحث الخاص بالغزالي من الباب الثاني.

(٣) «المستصفى» (١/١٥).

وبادئ ذي بدء أود أن أقرر أن الدارس لكتاب كـ «الإحكام» للآمدي لن يضره في شيء أن يسقط من الكتاب حوالي خمسة وسبعين صفحة دفعة واحدة[1] وهي التي تشكل مبحث اللغات من كتابه، وهو مبحث رغم اعتبار أكثر الأصوليين المتأخرين له مبحثًا أساسيًّا مِن مباحث الأصول، إلا أن البحث القائم على البرهان والدليل والنظر المنصف ينتهي بنا إلى القول باطراح هذا المبحث من كتب الأصول. وعلي فيما يلي أن أبرهن على ذلك في النقاط التالية التي هي عبارة عن ملاحظات على هذا البحث بصورته القائمة في كتب الأصول، وأهمها:

١- من المقرر أن حاجة الأصولي إلى اللغة على نوعين: أحدهما: حاجة مباشرة وخاصة، والثاني: حاجة عامة وغير مباشرة.

والمقصود بالنوع الأول: ما هو جزء أساسي من علم الأصول مستمد من علم اللغة ولكن الأصوليين كَيفوه تكييفًا أصوليًّا، بحيث صارت نسبته إلى علم الأصول أولى من نسبته إلى علم اللغة، لكونه عنصرًا جوهريًّا في نسيج علم الأصول، وأعني به مباحث الدلالة وكيفية الاستنباط: كالكلام في العام والخاص، والمطلق والمقيد، والأمر والنهي، والظاهر والنص.. إلخ.

وقد قصدت بكونها مباشرة: أن الأصولي بمجرد تحصيله لها يكون قد حصل جزءًا من صميم علم الأصول رغم كونه مستمدًّا من اللغة، وأن استفادته به سريعة لا تحتاج إلى شيء آخر أو خطوة أخرى.

وأردت بكونها خاصة: أنها تختص بعلم الأصول، فهم أولى الناس بها وأحق، لكونهم يستنبطون الأحكام من نصوص لغوية، فكانت أعظم أدواتهم هي ما يتعلق بطرق دلالات الألفاظ على الأحكام. وهذا النوع من المباحث اللغوية التي تضمنتها كتب الأصول لا كلام لنا فيها ولا اعتراض لنا عليها، لكونها من أهم مباحث الأصول، ولكونها قد اصطبغت بصبغة أصولية قوية

---

(١) وهي الصفحات من ١٣ إلى ٨٧ من الجزء الأول.

وصار عمدة الكلام فيها لعلماء الأصول قبل غيرهم، بل هي من مواطن النبوغ والعبقرية في هذا العلم[١].

وأما النوع الثاني: فقد قصدت به المباحث اللغوية الصرفية التي ليس للأصوليين فيها عمل، وإنما يختصرونها من كتب النحو دون أدنى زيادة ودون تكييف أصولي خاص، وهي التي يسمونها مباحث اللغات، وقد وصفتها بأنها عامة وغير مباشرة:

وأردت بالعموم: عموم الانتفاع بها، حيث هي مقدمات ومبادئ علمية غير خاصة بعلم الأصول، وإنما يحتاج إليها المفسر والمتكلم والفقيه وعالم القراءات.. وغيرهم، ولهذا أُطْلِقَ عليها علوم الأدوات أو الوسائل، فلا اختصاص فيها إذن يلحقها بعلم الأصول دون غيره.

وأردت بكونها غير مباشرة: أن الأصولي لا ينتفع بها مباشرة في بحثه الأصولي، وإنما يدرسها منفصلة كمقدمة لطلبه للعلم، ثم ينتفع بمجمل الملكة اللغوية التي حصلت له وليس بكل مسألة درسها، وإن كان بلا شك يعرض له حاجة إلى بعض مسائلها من وقت لآخر.

وهذا النوع هو الذي نرى أنه لا حاجة بكتب الأصول إلى ضمه إليها، وإلا لزم المتكلمين والفقهاء والمفسرين أن يضموا علم اللغة إلى كتبهم، ولم يقل بذلك أحد، وسيأتي في خلال حديثنا -إن شاء الله- تفصيل الأدلة على هذا.

٢- يتناول الأصوليون هذا الموضوع بصورة تجريدية منطقية مغلقة، بحيث يستغلق فهمها على كثير من دارسي الأصول الذين قد يفهمونها من كتب اللغة ولا يفهمونها في كتب الأصول، كما أن مثل هذه المباحث بالصورة المضغوطة التي تُقَدَّمُ بها ليس من شأنها أن تربي ملكة لغوية تنفع الأصولي أو تصنع الفقيه.

٣- لا يختلف مضمون هذا المبحث عما جاء في كتب اللغة والنحو

---

(١) وقد بينا ذلك في الفصل الثاني من الباب الأول من الدراسة (المبحث الثاني).

والصرف والبلاغة إلا في ضغط الكلام، وتركيزه، ووعورته، والاقتصار على مسائل مخصوصة، ثم تخليص الكلام فيها واختصاره، وكثيرًا ما يصل الاختصار إلى حد الإخلال أو الاستغلاق[1]، كما أنهم قد يتطرقون إلى مسائل لا يتأسس عليها عمل وإلى مسائل مفترضة لا تنفع اللغوي المتخصص، فكيف بالفقيه!! ومثال ذلك: حديثهم عن مبدأ اللغات والواضع الأول للغة، فقد أفرغ الآمدي في إحكامه حوالي ثماني صفحات لهذه المسألة[2]، ومن الواضح البين أن هذه المسألة رغم كونها -فيما يبدو- لغوية إلا أن التأثر بالمتكلمين فيها واضح لما يتضح فيها من نظر في المبادئ والأوليات وبحث فيما ليس وراءه عمل، وقد نص أكثر من إمام من أئمة الأصول على عدم جدوى البحث في مثل هذه المسائل: كالغزالي[3]، وابن قدامة، والشنقيطي[4]، ومع ذلك فقد قل أن تجد كتابًا أصوليًّا لم يتناولها، ويظهر أن التأثر بعلم الكلام والنزعة العقلية قد أدى إلى مباينة طريقتهم في الحِجَاج اللغوي ومناقشة المسائل النحوية واللغوية لأهل الاختصاص في هذا الفن.

٤- هناك مسائل قليلة يتناولها الأصوليون من وجهة خاصة تنفرد عن تناول اللغويون، لما لها من تعلق بباب الاستنباط، وذلك مثل مسألة: الحقيقة والمجاز، وسيأتي الكلام عليها.

٥- ومن الملاحظ: أن وقوع هذه المباحث في كتب الأصول لم تفرضه حاجة علمية مقررة لدى الأصوليين، وإنما جاء به بعض محبي اللغة والنحو ممن غلبت عليهم صنعتهم كما وقع لطائفة من المتكلمين وطائفة من الفقهاء وهو ما قرره الإمام الغزالي رحمه الله[5]، وهذا يؤكد أن بقاء هذا المبحث في كتب

---

(١) انظر مثالاً على الوعورة مع المبالغة في الاختصار: الشوكاني (ص ١٧) «تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب».

(٢) «الإحكام» (١/٧٣-٧٨).

(٣) «المستصفى» (١/٢٧١).

(٤) «المذكرة» للشنقيطي (ص ١٧١)، وفيها نسبة ذلك إلى ابن قدامة.

(٥) وقد سبق كلامه في أول هذا المصدر.

الأصول أمر لا يسنده أساس علمي ولا تفرضه حاجة عملية.

٦- من الواضح أن الكم الذي تقدمه كتب الأصول من علوم اللغة لا يمكن أن يستوعب -مهما كبر حجمه- ما يحتاج إليه الأصولي من اللغة وعلومها، لأن حاجة الأصولي إلى اللغة لا يمكن أن يسدها هذا الكم الضئيل، فضلاً عن أنه على الأصولي أن يدرس علوم اللغة دراسة مستقلة مفصلة على أيدي أرباب اللغة أنفسهم، وذلك لتحصل له ملكة كافية تعينه على الاستنباط والنظر في الأدلة على بصيرة.

٧- إن واقع الحال نفسه يؤكد الحقيقة السابقة، حيث لا نجد لتلك البحوث غاية عملية تنتهي إليها، فلا يكاد يعْرَف أن أحدًا من الأصوليين جعل اعتماده في دراسة اللغة على ما حوته كتب الأصول، بل ولا يعرف أن أحدًا من علماء الأصول أنفسهم حض على الاستغناء بمباحث اللغة في كتب الأصول عن أخذ اللغة على أهلها وقصدها في مظانها، وإنما الواقع أنهم يوصون بدراسة اللغة دراسة مفردة قبل الخوض في الأصول ليستعان بها على فهم المباحث الأصولية، فالمادة اللغوية لا يناط تحصيلها بكتب الأصول، ومن هنا يقع التناقض بين ما يوصون به وبين ما تضمنته كتبهم من مادة لغوية لا حاجة إليها.

٨- إذا تأملنا في طبيعة مباحث اللغة في كتب الأصول وجدنا أنها قاصرة عن الإفادة والنفع، وذلك أن الدارس للأصول إما أن يكون قد حصل هذه المسائل في جملة ما درسه من علوم اللغة العربية لما يلزمه -بوصفه مشتغلاً بالأصول- من التضلع فيها بحيث يحسن أضعاف ما تحويه المصنفات الأصولية من مادة لغوية، فهو إذن في غنى عما تضمنته كتب الأصول منها، وإما أن يكون محصوله من اللغة قاصرًا عما اشتملت عليه المباحث اللغوية في كتب الأصول، فلا يكفيه -والحال هذه- الاقتصار على ذلك القدر، لأن ما يلزمه من معرفة باللغة إنما هو أضعاف ما يرد في كتب الأصول، والله أعلم.

وهذا لا يضعف من قيمة اللغة وأهميتها للأصولي، وإنما هو على العكس يضاعف من قدرها، لما فيه من شرط الاستقلال في دراستها، ودعوة إلى

إفرادها بالدراسة وعدم الوقوف عند الكم اليسير الذي جاء في المباحث الأصولية اللغوية، تلك التي لا نَفَعَتِ اللغة ولا أفادت الأصول.

٩- من المعروف أن هذه المسائل التي يوردونها هنا عبارة عن طائفة منتقاة من جملة علوم اللغة نحوًا وصرفًا ولغة وبلاغة، وهي عند التحقيق ليست بأولى من غيرها بالذكر إلا في حالات نادرة، فإما أن يجمع هذا الباب كل ما ينفع الأصولي من اللغة، وهذا ممتنع، ولم يقل به أحد، لأن كتب الأصول لا طاقة لها بذلك، وإما أن يَدَعَها جميعًا ولا يستبقي منها إلا ما لا تنهض به كتب اللغة مما لا يمكن معالجته إلا في المؤلفات الأصولية[١]، وهو ما نرجحه لجملة الأسباب التي نحن في شرحها، وذلك لأن اقتصار هذا الباب على بعض مسائل اللغة دون بعض -مع عدم اختصاصها بميزة تخدم هدف الأصولي- إنما هو محض تحكم لا ثمرة له ولا فائدة منه، بل هو يضخم كتب الأصول ويزيد من وعورتها لكونه صيغ في لغة منطقية صعبة شديدة التجريد كما سبق أن بينت.

* وأرى في ضوء هذه المقدمات والملاحظات أن هذا الباب ينبغي -بل يجب- اطراحه وإلغاؤه من كتب الأصول مع اتخاذ إجراءات أخرى تغني عنه، وهذه الإجراءات تتلخص في نقطتين:

* **أولاً**: أن يكون الهدف الأساسي من مبحث اللغات هو تعيين الأبواب ورءوس الموضوعات التي يلزم الأصولي إتقانُها، والاقتصار من هذه الأبواب والموضوعات على ذكر العنوانات دون خوض في مادتها نفسها، لأن هذا ليس من عمل الأصولي، مع الحض على دراسة اللغة دراسة مفردة موسعة على أهل اللغة ومن مصادرها الأصلية، وهذا ما صنعه الشافعي في رسالته، حيث حض على فهم اللسان العربي مبينًا أن هذا هو سبيل فهم كتاب الله تعالى: «فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها»[٢]، وقد تبعه

---

(١) وهي مباحث الدلالة كالمجمل والمبين والعام والخاص ونحو ذلك كما سبق أن ذكرنا.
(٢) «الرسالة» (٥١، ٥٢)، وانظر كلامه في تقرير ذلك في الصفحات (٤٠-٥٢).

الشاطبي في هذا النهج[١]، ومع ذلك لم يضمِّن أي منها كتابه شيئًا من البحوث اللغوية الصرفية. وفي هذا نفع أكبر من أخذها من كتب الأصول، لأن أهل الاختصاص أبصر بفنهم، ولا بأس مع ذلك أن توضح كتبُ الأصول في هذا الموضع الطريقةَ المثلى في تناول هذه الأبواب دون خوض في مضمونها وتَعَرُّضٍ لمسائلها، والحاصل أن تقف وظيفة هذا المبحث على الإرشاد والتوجيه دون عرضٍ للمسائل وخوضٍ فيها، وهذا من شأنه أن يختصر مبحث «اللغات» إلى عُشر حجمه الذي هو عليه أو أقل.

❊ **ثانيا**: يقْتَرح أن يسْتَثْنَى من ذلك بعض المسائل التي لا تفي بها كتب اللغة، وذلك كالمسائل ذات الصبغة الشرعية الأصولية، كمسألة الحقيقة والمجاز[٢]، ومسألة أثر المشترك اللفظي في استخراج الأحكام الشرعية، مع الاقتصار منها على الناحية التي يلتقي فيها البحث اللغوي مع الحكم الشرعي دون الانسياق وراء مباحث لغوية خالصة. ولعل من المناسب أن تدرج مثل هذه المسائل في باب: طرق دلالة الألفاظ لا في مبحث مفرد يسمى «مبحث اللغات». وتعيين مثل هذه المباحث مما تختلف فيه الأنظار، وليس من غرضي هنا إلا التمثيل، وإلا فتفصيل ذلك أمر اجتهادي يمكن الخلاف فيه، بشرط أن نتفق على الأصل الذي أردت تقريره هنا، والله المستعان.

(٣) علم الكلام:

لم يقف تأثر علم الأصول بالتراث الكلامي عند حد نقل مسائل بعينها، أو

---

(١) راجع «مبحث الشاطبي» في الباب الثاني - الخاصة (١٤) ففيها نصوص مهمة للشاطبي في هذا الباب.

(٢) ورغم أنها من المباحث البلاغية ولها تعلق بعلوم القرآن من حيث البحث في وجود المجاز في القرآن أو عدم وجوده - إلا أن لبحثها في كتب الأصول وجهًا معقولاً، على أن موضعها اللائق بها هو مباحث الدلالة وطرقها كما يصنفها الأصوليون من أهل عصرنا، كما أن الأولى اختصارها، وترك التوسع فيها لكتب البلاغة وكتب علوم القرآن، فمن غير المناسب أن تستغرق ثماني صفحات من القطع الكبير كما فعله الشوكاني (بما يوازي عشرين صفحة من إحكام الآمدي) في حين جاءت مباحث الأحكام في حوالي ست صفحات فقط من الكتاب نفسه.

حتىٰ تناول بعض المباحث بطريقة كلامية، وإنما تعدىٰ ذلك كله إلى اتخاذ طريقة في التأليف الأصولي هي إحدىٰ طريقتين لا ثالث لهما في حينها عرفت بطريقة المتكلمين، كانت تنحو منحًىٰ نظريًا خالصًا: يفرد القواعد عن تطبيقاتها، ويجرد مسائل الأصول عن فروع الفقه.. إلى خصائص أخرىٰ ستُفَصَّل في وقتها بمشيئة الله[1].

ولعل أخطر ما يؤخذ علىٰ المنهج الكلامي في التصنيف الأصولي أن أصحابها -وأكثرهم متكلمون- قد غلبت عليهم صنعتهم فأدخلوا في علم الأصول مباحث ومسائل لا تخدم الغاية من هذا العلم وَعدُّوها من اللوازم، حتىٰ اشتهر في مؤلفات الأصوليين أن استمداد أصول الفقه من ثلاثة علوم: علم الكلام، وعلم العربية، والأحكام الشرعية. وهذا القول مع اشتهاره غير سديد، إذ لا يكاد المرء يجد حاجة قط إلى الاستمداد من علم الكلام في كثير أو قليل، لأن له سبيلاً أخرىٰ وغاية غير غاية الأصول، وسيأتي في الفصل الثالث تفصيل المآخذ الموجهة إلى طريقة المتكلمين وبيان آثارها غير الحميدة علىٰ علم الأصول.

فائدة:

من المفيد أن نلمح هنا إلى ناحية نافعة في موضوع التأثير والتأثر بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، وذلك يكون بقلب المسألة والنظر في تأثر علم الكلام بالتراث الأصولي، ولعل من الأمثلة الظاهرة لذلك: مسألة «قياس الغائب علىٰ الشاهد» عند المتكلمين الذي قيل إنه مأخوذ عن القياس الأصولي، وقد انتهىٰ أستاذنا الدكتور حسن الشافعي -حفظه الله- إلى بطلان كونه صيغة صحيحة من صور الاستدلال الكلامي[2]، وقد ذكر أن المتكلمين أنفسهم قد ردوه باعتبار أن ما يصلح إجراؤه في الأحكام العملية لا يصح تعديته إلى موضوع علم الكلام.

---

(١) وذلك في الفصل الخامس من هذا الباب في الكلام عن «مناهج الأصوليين في التأليف».
(٢) «المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ١٧٥) وما بعدها.

(٤) علم المنطق:

لقد كان لعلم المنطق تأثيره السلبي في علم الأصول في جملة ما أثر في علوم اللغة والشريعة بصفة عامة، وبدرجة كادت تُفْقِد علم الأصول تَفرُّدَه وأصالته وسلامة منهجه، وإن لم تكن بالفعل قد بلغت ذلك.

وقد تمثلت أهم التأثيرات المنطقية في علم الأصول في النقاط التالية:

١- كثرة التعريفات المنطقية الشكلية العقيمة، والاعتناء بصوغ الحدود، وإقامة المحترزات حولها، وما هو جامع مانع منها وما ليس كذلك[١]، مما كان له دوره في تعسير الدراسة الأصولية وصرف كثير من الدارسين عنها.

٢- ضغط الكلام وتجريده إلى حد الإبهام وعدم الوضوح في أحيان كثيرة، وهو ما جعل كثيرًا من الدارسين يحسبون هذه الصياغة المغلقة جزءًا من طبيعة المادة الأصولية، مما جعل عددًا كبيرًا يعزفون عن دراستها[٢].

٣- تغليب الناحية النظرية على الجانب العملي، وهذا أثر مشترك بين المنطق وعلم الكلام، ولا شك أن هذا يشغل الدارس عن الغايات العملية الأصيلة لهذا العلم ويهوش عليها.

٤- استخدام كثير من المصطلحات المنطقية التي لا يلزم طالب الأصول معرفتها، والتي تغني عنها اصطلاحات الأصوليين أنفسهم، وقد ضاعف هذا من الإبهام الحاصل بسبب علم المنطق، حيث لا يفترض أن هذه المصطلحات معروفة في الأصل لدارس الأصول، فإلزامه بها يؤدي إلى مزيد مشقة في معاناة هذا الفن بغير طائل أو جدوى، وهذه المصطلحات مع المصطلحات الكلامية

---

(١) ومن أعجب الأمثلة التي رأيتها على ذلك: ما جاء في «شرح الكوكب المنير» في تعريف الواجب، فقد استغرق في شرح التعريف رغم قصره حوالي صفحة ونصف، وجعل يحترز ويضع المقدمات والتقريرات على نحو تفصيلي عجيب، انظر: (ص١٠٨، ١٠٩)، ومن أمثلته أيضًا: ما أورده الشوكاني من تعريف العلم في مقدمة «الإرشاد»، حيث أورد ثلاثة عشر تعريفًا ، وفي كل مرة يورد إشكالات واعتراضات وأجوبة.

(٢) وقد أبدى الشيخ الخضري عجبه من فرط صعوبتها حتى قال: «كأنهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا». «أصول الفقه» للخضري (ص ٩).

تشكلان معًا عبئًا ثقيلاً على كتب الأصول، ويكفي أنها تشتت ذهن الناظر فيها، وتجعله مضطرًا إلى تحصيل شيء من المنطق وشيء من علم الكلام هو أغنى ما يكون عنه وأبعد ما يكون منه.

(٥) علم الحديث:

من أوضح المباحث التي ظهر فيها أثر هذا المصدر: مبحث الأخبار، وهو عند الأصوليين يأتي ضمن الحديث عن الدليل الثاني من أدلة الفقه الإجمالية وهو «السنة»، وغالب هذا المبحث يدور حول طريقة وصولها إلينا، ومن المعلوم أن ثمة علمًا كاملاً قد استقل بدراسة هذا الموضوع، وهو علم الحديث، وله أهله المختصون به، وجهدهم في هذا الصدد هو المعتمد وعليه المعوَّل، والغريب أن متأخري الأصوليين قد أهملوا تراث المحدِّثين وجهودهم في أكثر الأحيان، وأنشأوا يبحثون الأمر بأنفسهم، مع قلة باعهم وعدم تخصصهم فيه. وهم في ذلك قد ارتكبوا محظورين علميين:

❋ **أحدهما**: أنهم حشوا كتب الأصول بهذا المبحث مع تمام غنائها عنه، ويقال في هذا ما سبق أن قيل في موقفهم من علوم اللغة، وإن اختلف الأمر قليلاً كما يظهر في أوجه الاعتراض التالية:

(١) من الواضح البين أن أهل الحديث قد كفوهم مؤنة البحث في ذلك على وجه أفضل وأكمل في كتب مستقلة تغني عن وضع الأصوليين لهذا الفصل من الأصل.

(٢) أن أحدًا من أهل الأصول لا يسعه أن يحَصِّل ثمرة هذا الموضوع -لأن ثمرته هي التمييز بين الصحيح والضعيف- حتى يمارس هذا العلم ممارسة مستقلة ليتقنه إتقانًا تامًّا، ويغادر كتب الأصول ليأخذه على أهل الحديث المتخصصين، لأن القسط الذي حوته كتب الأصول لا يفي ولو بشيء يسير من ثمرة الدراسة الحديثية، فكان وجوده في كتب الأصول حشوًا لا فائدة فيه إلا قليلاً.

(٣) الواقع العملي قديمًا وحديثًا يشهد أن أحدًا من الأصوليين لم ينتفع بهذا البحث بالفعل، فهل كان تضمينهُ كتبهَم مجردَ ترف علمي، أم أنه ذو هدف

تثقيفي ليس غير؟.

(٤) وعلى فرض أن الغرض من هذا الموضوع تثقيفي، فهل من السائغ أن تكون كتب العلم المتخصصة موضعًا للثقافة العلمية العامة؟! أم أنه كان يكفي أهلَ الأصول أن يحضوا في كتبهم على النظر في كتب الحديث وتعيين القسط اللازم للفقيه منها، بدلاً من إثقال كتب الأصول به وشغل الطالب عما وضعت هذه الكتب له بمباحث أخرى من غير هذ الفن.

ومما ينبغي ذكره: أن الأصوليين مع توسعهم في هذا الباب بحيث تطرقوا إلى ما لا يجدي وإلى ما هو من مُلَح علم الحديث فإنهم في المقابل أهملوا مسألة جليلة هي أهم ما يعني الأصولي من هذا العلم، وهي: حكم العمل بالحديث الضعيف، فإن هذا البحث عند التحقيق أولى بالأصولي منه بالمحدث، باعتبار أن هذه المسألة من مقدمات الفقه، لما ينبني عليها من أحكام عملية، وأما عمل المحدث فهو ينتهي عند بيان حكم الحديث نفسه هل هو صحيح أم ضعيف، وأما حكم العمل به فهو من المقررات الجديرة بعلم الأصول.

❁ **المحظور الثاني**: أنهم على الرغم مما ذكرته هنا إلا إنهم أضافوا إلى ذلك أنهم قدموا آراءهم هم في أحيان كثيرة وأهملوا كلام أهل الشأن وهم المحدثون، فضاعف هذا من بُعْدهم عن الصواب ومجافاتهم للمسلَّمات العلمية المتفق عليها، كما أنهم تطرقوا إلى مسائل هي مجرد حشو وفضول وترف ليس وراءها عمل، كحديثهم عن ألفاظ الرواية والإجازة والمناولة وما يتصل بذلك من فنون المصطلح التي قد تَمْلُح في كتب الحديث وتقبح في كتب الأصول.

(٦) علوم القرآن والتفسير:

من الأمثلة على تأثر الأصول بهذا المصدر: مسألة هل البسملة آية من كتاب الله أم لا[١]، وموضوع: إعجاز القرآن[٢]، ومسألة: هل المُعَرَّب موجود في

---

(١) «إحكام الأحكام» للآمدي (١/١٦٣).

(٢) «أصول التشريع الإسلامي» الشيخ علي حسب الله (ص ١٩).

القرآن أم لا[١]، وهي في الغالب مسائل وموضوعات تأتي توسعة للقول في الدليل الأول من أدلة الفقه الإجمالية وهو القرآن.

ومن الواضح: أن مثل هذه المسائل رغم فائدتها في ذاتها وفي إطار العلم الذي تنتمي إليه، إلا أنها لا تقدم شيئًا في علم الأصول، إذ لا يلزم من الحديث عن القرآن باعتباره المصدر التشريعي الأول أن تُسْتَوْفَىٰ المسائل المتعلقة به، لأن محلها إنما هو الكتب المختصة بها: كعلوم القرآن، ومقدمات التفسير، وكتب البلاغة، إذ القرآن العظيم لكونه مورد الشريعة الأنقىٰ فإن أوجه الانتفاع به تتعدد بحيث يختص بكل وجه منها علم خاص، فكان علىٰ كل طائفة أن تقتصر من دراسته علىٰ ما يخدم موضوع اختصاصها، وإلا سقطت الحواجز بين العلوم، ولم يعد هناك داعٍ إلى التميز.

والظاهر: أن هذا المصدر هو أقل هذه المصادر تأثيرًا في علم الأصول، ولذا فقد أوجزت الكلام فيه.

وجملة القول في مجموع هذه المصادر: أنها من حيث الجملة قد تركت آثارًا سلبية كثيرة كما بينته هنا، ومما يطمح إليه البحث هنا أن تُفَرَّغ كتب الأصول منها، أو يقتصر علىٰ ما لابد منه، ليتفرغ الناظر في كتب الأصول للمادة الأصولية الحقيقية دون أن يعوقه عائق أو يصرفه صارف.

* * *

(١) «إرشاد الفحول» للشوكاني (ص ٣٢).

الفصل الرابع
المادة الأصولية
في ضوء المنهج المقترح

المادة الأصولية
في ضوء المنهج المقترح

سبق أن بينا في الفصلين السابقين أثر كل من الغاية والمصادر في تكوين مادة العلم، وبهذا يكون هذا الفصل بمثابة الثمرة بالنسبة للفصلين السابقين، لأننا إذا تحرينا الغاية الصحيحة للعلم وأحسنًا الاستمداد من مصادره على نهج رشيد فإن ذلك لابد أن ينسحب على المادة كمًّا وكيفًا، ولذا رأينا بعد تفقد المادة الأصولية على هُدًى من المبادئ التي قررناها في الفصول الثلاثة السابقة واستهدينا فيها منهج أئمة المجددين -أن تلك المادة تفتقر إلى شيء غير قليل من الترشيد والتقويم والإصلاح، وأن هذا الإصلاح لابد أن يسير في مسارين:

المسار الأول: تنقية علم الأصول من الدخيل الذي لا ينفع، ويدخل في هذا المسار: الاقتصاد في بعض المباحث والمسائل بحيث يسْتَبْقَى القدر النافع منها ويعْفَى ما لا منفعة فيه مما هو فضول وحشو وتطويل بغير طائل.

والمسار الثاني: ضم أبواب ومسائل إلى المادة الأصولية التقليدية التي غلبت على كتب الأصول، وهي المواد التي قام الدليل على عظم نفعها وجدواها ومع ذلك خلت منها جلُّ كتب الأصول، وإنما تناثرت في كتب النابغين من مجددي علم الأصول، ويدخل في هذا المسار: التوسع في مسائل اقتصد فيها جمهور الأصوليين في حين أنها أقرب إلى تحصيل غاية العلم من كثير مما توسعوا فيه.

وقد اقتضانا بيان هذين المسارين أن نعقد لكل منهما مبحثًا مفردًا.

المبحث الأول: عبارة عن قائمة بما يُقْتَرح إسقاطه من مادة علم الأصول.

المبحث الثاني: عبارة عن قائمة بما يقتَرح إضافته إلى مادة علم الأصول.

وهاتان القائمتان صورة حية لما نصبو أن تكون عليه مادة علم الأصول، نعم هي صورة اجتهادية، لكنها مبنية على مقدمات علمية وأدلة صحيحة شهد لها غير واحد من الأئمة الراسخين[1].

وتأتي أهمية هاتين القائمتين من أنهما تشكلان معًا جسم المنهج الذي نقترحه، في حين تمثل كل من الغاية والمصادر (وهما موضوع الفصلين السابقين)، وكذلك طريقة التناول والبحث والصياغة (وهو موضوع الفصل التالي) يمثل ذلك كله روح هذا المنهج.

بقي شيء لابد من بيانه، وهو أننا لم نمس -وما كان لنا أن نمس- صرح الإبداع الأصولي التليد الذي يمثل العبقرية المنهجية عند الأصوليين، وهو يشكل قدرًا كبيرًا من مادة علم الأصول[2]، وإنما أسقطنا -حين أسقطنا- الموادَّ السقيمة التي أُلحقت بالأصول قسرًا، وحشرت في مادة العلم حشرًا، شأنها شأن النباتات الطفيلية التي لا تنفع الزارع بينما تضعف النبات النافع الذي التصقت به. هذا حالنا فيما اقترحنا إسقاطه.

وأمَّا شأننا فيما اقترحنا إضافته إلى مادة العلم: فذلك مبنيٌّ ومَقيس على المادة التليدة الجليلة المثمرة التي بقيت لنا من عهود الأئمة الأولين، ومع ذلك فكثير مما اقترحنا إضافته هو من عمل نوابغ المجددين الذين أَثْرَى بهم علمُ الأصول وكاد أن يعود إلى عهوده الأولى لولا فتور الهمم وقلة العزائم، وقد سارت بحوثهم الجديدة على نهج بحوث القدماء من أئمة الاجتهاد الأوائل، فكانت موادهم حية منتجة، غير سقيمة ولا عقيمة.

* * *

---

(١) وما كان الباب السابق برمته إلا دعمًا لما جاء في هذا الباب بما فيه هاتان القائمتان، بل كثير مما ورد فيهما قد عزوناه إلى مباحث الباب السابق.

(٢) وقد تكلمنا عن تلك المادة الثمينة وبينا عناصرها في حديثنا عن «الإبداع المنهجي عند الأصوليين (الباب الأول - الفصل الثاني - المبحث الثاني: فقرة رقم (٣)).

المبحث الأول
قائمة بما يقترح إسقاطه من مادة الأصول

ليس همنا حصر كل الأبواب والمسائل التي لا تجدي في كتب الأصول، وإنما قصدنا أن نورد قدرًا مناسبًا يدل على المقصود، فما زال مجال القول ذا سعة، وما زال الباب بحاجة إلى مزيدٍ من النظر الفاحص والبحث المتريث، فإن الأصوليين المتأخرين قد كثَّروا القيل والقال في أصول الفقه -كما ذكر الدهلوي[1]- وابتعدوا عن مقصود العلم.

فليس عملنا إذن من قبيل الدراسة الإحصائية بقدر ما هو بحث تأصيلي، وما هذه القائمة والتي تليها إلا تمثيل لما سبق من تأصيل، وذلك لنوضح مدى اتساع المجال لتطبيق المنهج الذي نقترحه، وما توفيقي إلا بالله.

وقد قسمنا المسائل إلى مجموعات بحيث تندرج كل مجموعة منها في نوع معين: فجعلنا مجموعة المسائل اللغوية في قسم، ومجموعة المسائل الكلامية في قسم، ومجموعة المسائل الحديثية في قسم،.. وهكذا، وإن كنا ننبه على أن بعض مسائل هذا المبحث قد تدخل في أكثر من قسم لاتصافها بأكثر من وصف، فهي تعد من هذا القسم باعتبار ومن قسم آخر باعتبار آخر، وإن كان هذا قليلاً ما يكون.

وهاك أهم ما يُقتَرح إسقاطه من مادة الأصول:

❁ **أولاً: المسائل اللغوية والنحوية والبلاغية المحضة[2]:**

وقد كثر وجود تلك المسائل في كتب الأصول، ونذكر منها:

١- حقيقة الوضع اللغوي، وسببه، والموضوع، والموضوع له[3].

---

(١) «حجة الله البالغة» (١/١٥٤).

(٢) وقد بَرْهَنَّا على عدم الجدوى من وجود تلك المباحث في كتب الأصول. انظر: الفصل السابق: المصدر الثاني.

(٣) «نهاية السول» للإسنوي (١/١٦٤).

٢- واضع اللغة، أو: مبدأ اللغات[(١)].

٣- الطريق التي يعرف بها الوضع[(٢)].

٤- تعريف الاسم والفعل والحرف[(٣)].

٥- الاشتقاق[(٤)].

٦- الترادف[(٥)].

٧- كثير من مسائل المشترك[(٦)]، وذلك لأن من بحوث المشترك ما يصطبغ بالصبغة الأصولية، وذلك مثل مسألة: هل يجوز إعمال المشترك في جميع مفهوماته غير المتضادة أم لا؟[(٧)].

٨- كثير من مسائل الحقيقة والمجاز[(٨)]، فإن معظم ما يذكرونه من تفصيل القول في المجاز وأقسامه وأنواع العلاقات بين المجاز والحقيقة ونحو ذلك ليس من المسائل التي تخدم عمل الأصولي، وإنما حَسْبُ الأصولي في الكلام في الحقيقة والمجاز أن يبحث في الخلاف الواقع بين علماء الشريعة: هل المجاز واقع في اللغة أم لا؟ وأثر ذلك في فهم نصوص الكتاب والسُّنة، وكذلك ينظر الأصولي في تقسيم الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية ومتى يحمل كلام الشارع على كل منها.

---

(١) وقد ذاعت هذه المسألة في كتب الأصول جداً: بحيث يصعب حصر الكتب التي أوردتها، حتى إن ابن حزم ذكرها في إحكامه مع تحاشيه المباحث التي ليس وراءها عمل (انظر: الباب الرابع من الإحكام)، ومع هذا فهي مسألة لا تناسب علم الأصول بحال، بل هي أشبه بفضول العلم ومُلَحه، وقد أخرجها الإمام الشاطبي من أصول الفقه لأنها لا ينبني عليها فروع فقهية ولا آداب شرعية.

(٢) «نهاية السول» (١/١٧٧) ، و«إرشاد الفحول» (١٥).

(٣) «البرهان» (١/١٣٥، ١٣٦) ، و«نهاية السول» (١/١٨٤).

(٤) «شرح الكوكب المنير » (٦٤ - ٧١)، «إرشاد الفحول» (١٧ ، ١٨).

(٥) «الإحكام» للآمدي (١/٢٣ - ٢٥)، «شرح الكوكب المنير» (٤٣ - ٤٥)، «الإرشاد» (١٨، ١٩) .

(٦) «الإحكام» للآمدي (١/١٩ - ٢٣)، و«نهاية السول» (١/٢٤١ - ٢٤٣).

(٧) انظر: «نهاية السول» (١/٢٣١).

(٨) «الإحكام » للآمدي (١/٢٦ - ٥٣)، و«شرح الكوكب المنير» (٤٧ - ٦٢) .

٩- الكناية والتعريض[١].

١٠- معاني بعض الحروف والأدوات: كالواو، والفاء، وفي، والباء، وإنما، وما، وأو، ولو، ومن، وعن، وإلى، ومتى، وبل، وإذن[٢].

ثانيا: المباحث والمسائل الكلامية:

وهي كثيرة جداً بحيث يصعب حصرها، وقد اعتمدنا في كثير مما أوردناه على كتاب: «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» للدكتور محمد العروسي عبد القادر، وكتاب «آراء المعتزلة الأصولية» للدكتور علي بن سعد الضويحي، وذلك لئلا أكثف من المصادر في الحواشي بغير طائل، خاصة أن هذين الكتابين قد أغنياني عن التنقيب عن كثير من المواد الكلامية في كتب الأصول، وإن كنت -بلا ريب- قد فعلت شيئًا غير قليل من ذلك.

وإليك حشدًا من المباحث والمسائل الكلامية التي حُشِيت بها كتب الأصول:

١- المقدمات الكلامية[٣]: ويدخل فيها: بيان حدّ العقل والعلم والجهل والظن والوهم، وانقسام العلم إلى ضروري ونظري، وحد الدليل، والفرق بينه وبين الأمارة، وحد النظر، وغير ذلك مما عُنِيَ به علماء الكلام.

٢- التحسين والتقبيح العقليان[٤].

٣- وجوب شكر المنعم عقلاً[٥].

٤- عصمة الأنبياء[٦].

---

(١) «شرح الكوكب المنير» (٦٢ - ٦٤).

(٢) «البرهان» (١/١٣٥ - ١٤٦)، و«نهاية السول» (١/٢٩٥ - ٣٠٥)، وقد قال الجويني بعد أن بين ذلك: «فهذه جُمَلٌ اعتاد الأصوليون الكلام عليها ... مع اعترافنا بأن حقائقها تُتَلَقَّى من فن النحو» !!. «البرهان» (١/١٤٦).

(٣) «البرهان» (١/٩٥ - ١٢٣)، و«المسودة» (٤٩٦ - ٥٠١)، والآمدي: (١/٩-١٢)، و«شرح الكوكب المنير» (١٥- ٢٥)، و«الإرشاد» (٣-٥).

(٤) «المسائل المشتركة» (٨٤)، و«آراء المعتزلة الأصولية» (١٦٤)، وهي من أكثر المسائل الكلامية شيوعًا في كتب الأصول.

(٥) «المسائل المشتركة» (٨٣)، و«آراء المعتزلة الأصولية» (١٩٨).

(٦) الآمدي (١/١٦٩ - ١٧١)، والشوكاني (٣٣ - ٣٥)، وانظر: «المسائل المشتركة» (٢٥٢).

٥- هل كان ﷺ متعبداً بشرع أحد من الأنبياء[(١)].

٦- الإباحة هل هي تكليف[(٢)].

٧- أمر المعدوم[(٣)].

٨- نسخ الشيء قبل أن يعمل به[(٤)].

٩- الخلاف في الواجب المخير والمحرم المخير[(٥)].

١٠- تكليف الكفار بفروع الشريعة[(٦)].

١١- وجوب النظر والاستدلال على كل مكلف[(٧)].

١٢- أول ما يجب على المكلف[(٨)].

١٣- هل التحريم والتحليل مجرد نسبة وإضافة، أم أن بها تكتسب الأفعال والذوات صفات[(٩)].

١٤- هل للأمر صيغة بنفسه[(١٠)].

١٥- هل أمر الله سبحانه مستلزم لإرادته أم لا[(١١)].

---

(١) نفى كل من الغزالي والشاطبي أن يكون لهذه المسائل جدوى. انظر: «المستصفى» (٢٤٥/١)، «الموافقات» (٤٣/١).

(٢) نفى الشاطبي أن يكون لهذه المسألة ثمرة فقهية «الموافقات» (٤٣/١)، وانظر: «المسائل المشتركة» (٩٠)، و«آراء المعتزلة الأصولية» (٢٥١).

(٣) اعتبر الشاطبي أن هذه المسألة ليست من أصول الفقه «الموافقات» (٤٣/١)، وانظر: «المسائل المشتركة» (١٤٩)، و«آراء المعتزلة» (٣٠٥).

(٤) ذكر ابن حزم أن هذا البحث لا حاجة لطالب الفقه إليه (إحكام ١٠٠/٤)، وانظر: «المسائل المشتركة» (٢٥٤)، و«آراء المعتزلة» (٤٤٣).

(٥) جعل الشاطبي الخلاف في هذه المسألة مما لا ينبني عليه عمل (الموافقات ٤٤/١)، وانظر في مسألة الواجب المخير: «آراء المعتزلة» (٢٢٨).

(٦) ذكر الشاطبي أن هذه المسألة مما لا ثمرة له في الفقه (الموافقات ٤٥/١)، وانظر: «المسائل المشتركة» (٩٤).

(٧) «المسائل المشتركة» (٦٣).

(٨) «المصدر نفسه» (٧٠).

(٩) «المصدر نفسه» (١٠٤).

(١٠) «المصدر نفسه» (١١٣).

(١١) «المصدر نفسه» (١١٨).

١٦- هل الطاعة موافقة الأمر أم موافقة الإرادة[١].

١٧- هل القدرة التي يناط بها التكليف تكون قبل الفعل أم بعده[٢].

١٨- هل يقع التكليف بما لا يطاق[٣].

١٩- الفعل حال حدوثه مأمور به أم لا[٤].

٢٠- الفعل الواحد هل يجتمع فيه الوجوب والحظر[٥].

٢١- هل الكلام اسم للفظ أم للمعنى القائم بالنفس[٦].

هذه بعض المسائل الكلامية في كتب الأصول[٧]، وهي تدل على تغلغل المادة الكلامية في علم الأصول، ولعل كثيرًا من هذه المسائل قد فقد قيمته وتبين قصوره وقلة جدواه في علم الكلام نفسه، فكيف يمكن أن يكون له أي وجه من النفع في علم الأصول الذي حُشِر فيه حشرًا وأُلصِق به قسرًا؟!

ويلاحظ أننا قد تكلمنا هنا عن المادة الكلامية فحسب، وأما المنهج الكلامي والأسلوب الكلامي فستأتي معالجته في الفصل الخامس عند بيان المنهج المقترح في طرق البحث والتناول.

ثالثًا: الفروع الفقهية التي تخرج عن حد التمثيل:

والمقصود بهذا النوع: ما حُشِيَتْ به كتب أصول الفقه التي ألفت على طريقة الأحناف، حيث كثرت تلك الفروع كثرة بالغة في ذلك النوع من كتب الأصول.

والذي نطمح إليه: أن تُخَلَّص كتب الأصول من كثير من تلك المادة الفقهية،

---

(١) «المصدر نفسه» (١٢٥).

(٢) «المصدر نفسه» (١٣٢)، وانظر: (١٦٢) (المسألة الثلاثون)، و(١٧٣) (المسألة الثانية والثلاثون).

(٣) «المصدر نفسه» (١٣٨).

(٤) «المصدر نفسه» (١٤٧)، و«آراء المعتزلة» (٢٧٥).

(٥) «المسائل المشتركة» (١٩٤).

(٦) «المصدر نفسه» (٢٠٥).

(٧) في كل من كتاب «المسائل المشتركة» وكتاب «آراء المعتزلة الأصولية» أمثلة كثيرة أخرى للمسائل الكلامية، بل في كتب الأصوليين نفسها أمثلة كثيرة لم يوردها هذان المصدران، وقد أعرضنا عن ذكرها لأننا لم نلتزم الحصر كما بيناه سابقًا.

وأن يقتصر من ذلك على ما تمس الحاجة إليه مما يساق للتمثيل للقواعد والتدليل عليها[1]، خاصة أن أكثر تلك الفروع ليست من الفقه الاجتهادي، ولا تصب في الغرض الصحيح الذي يقصد من علم الأصول وهو بناء المجتهد الحق، وإنما تسير تلك المواد الفقهية في اتجاه معاكس وهو دعم التقليد والمذهبية، إذ كل كتاب أصولي مما ألف على هذا النهج يبنيه مؤلفه على نصرة مذهبه، ويسَخِّر الأصول في دعم الفروع المذهبية التي هو عليها، وبذا لم تعد أصول الفقه أدلة الفقه ولم يعد الفقه مدلول تلك الأدلة، لأن الدليل يجب أن يسبق المدلول وأن يكون المدلول ثمرة الدليل، وإنما صارت الفروع الفقهية سابقة على أدلتها التي هي أصول الفقه، فسقط معنى كونها أدلة، وأصبح كونها أصولاً للفقه اسمًا يحمل عكس مسماه، كما يقال للأعمى: أبا بصير.

هذا فيما يتعلق بالمادة الفقهية، فإن موضع ذكرها هنا، وأما منهج الفقهاء وآفته وطريق علاجه فذلك داخلٌ في موضوع الفصل الخامس، حيث هو المختص ببيان المنهج المقترح في البحث والتناول.

رابعًا: كثير من مباحث الأخبار:

إن كثيرًا من مباحث الأخبار بما تتضمنه من قواعد التصحيح والتضعيف ومتعلقات ذلك -ليس لوجودها في كتب الأصول مسوغ، خاصة أن العلوم قد تمايزت منذ دهر طويل، وأصبح هناك علم مستقل مَعني بتحقيق هذه الأغراض، وهو علم الحديث، وهو «القواعد المُعَرِّفة بحال الراوي والَمْروي»[2]، ومن الواضح البين أن الأصولي من حيث هو أصولي لا يسعه أن يبحث بنفسه في حال الأحاديث ورواتها، وإنما هي صنعة خالصة لأهل

---

(١) وهذا لا يناقض ما سبق أن قررناه في الكلام عن الوظيفة في الفصل الثاني من ضرورة أن تكون أصول الفقه جزءًا من علم الفقه، إذ إننا قصدنا هناك أن يكون دارس الأصول متضلعًا من الفقه، لأن دراسة الأصول مجردة عن الفقه لا تؤدي ثمرة العلم، كما فصلناه هناك، وليس المراد أن تكون كتب الأصول نفسها كتبًا فقهية، لأن هذا يعوِّق الدارس عن تحصيل الأصول.

(٢) «تدريب الراوي» للإمام السيوطي (٤١/١)، وقد نسبه السيوطي للإمام ابن حجر.

الحديث، ولذا أجازوا التقليد في التصحيح والتضعيف، وقد فصَّلنا القول في الكلام عن المصادر[١] في التدليل على ما ذهبنا إليه بما يغني عن إعادته هنا، وهاك رءوس المسائل والمباحث التي ينبغي اطراحها من كتب الأصول:

١- تفصيل القول في بيان العدد الذي يقع به التواتر[٢].

٢- شروط الراوي: من التكليف والإسلام والعدالة.. إلخ[٣].

٣- شروط صحة الحديث[٤].

٤- طرق تحمل الحديث: من سماع وقراءة وعرض وإجازة.. إلخ[٥].

٥- طرق أداء الحديث[٦].

٦- هل الجرح والتعديل يثبتان بقول الواحد[٧].

٧- هل يقبل الجرح والتعديل دون ذكر السبب[٨].

٨- تعارض الجرح والتعديل[٩].

٩- طرق الجرح والتعديل ومراتب ذلك[١٠].

١٠- الصحابة كلهم عدول[١١].

١١- الخلاف في تعريف الصحابي[١٢].

١٢- الجرح يقدم على التعديل[١٣].

---

(١) راجع الفصل الثالث من هذا الباب - المصدر السادس.
(٢) الآمدي: (٢/٢٥ - ٢٩)، والإسنوي: (٢/٢١٩ - ٢٢٥).
(٣) الآمدي: (٢/٧١ - ٧٧)، والإسنوي: (٢/٢٣٩ - ٢٥٤)، «شرح الكوكب المنير» (٢٧١ - ٢٨١).
(٤) الشوكاني: (٦٤ - ٦٦).
(٥) الإسنوي: (٢/٢٦٠ - ٢٦٤)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٩٨ - ٣٠٦)، والشوكاني: (٦١ - ٦٤).
(٦) «المسودة»: (٢٥٥ - ٢٦٠).
(٧) الآمدي: (٢/٨٥).
(٨) الآمدي: (٢/٨٦)، و«المسودة» (٢٤٣)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٨١)، والشوكاني: (٦٨).
(٩) الآمدي: (٢/٨٧)، و«المسودة» (٢٤٥)، والشوكاني : (٦٨ - ٦٩).
(١٠) الآمدي: (٢/٨٨ - ٩٠)، «شرح الكوكب المنير» (٢٨٤)، والشوكاني (٦٦ - ٦٧).
(١١) الآمدي: (٢/٩٠ - ٩٢)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٩٢ - ٢٩٣)، والشوكاني (٧٠).
(١٢) الآمدي: (٢/٩٢ - ٩٤)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٩٢ - ٢٩٣)، والشوكاني (٧٠).
(١٣) «شرح الكوكب المنير» (٢٨٣).

١٣- إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه[١].

١٤- التدليس[٢].

١٥- تقوية الحديث بغيره والراوي براوٍ آخر[٣].

خامسًا: كثير من تفريعات القياس:

لا ريب أن القياس الأصولي من أكبر مَجَالِي البراعة المنهجية عند الأصوليين، وقد بينَّا في خلال الباب الأول وجه الإبداع المنهجي في باب القياس بصورة كافية.

ولقد كان من أسباب الدقة والإتقان في باب القياس أنه من أعظم أصول الاستنباط الشرعي، وهذا ما دعا الأصوليين إلى التوسع فيه توسعًا كبيرًا، إلا أن التوسع قد وقع فيه نوع من الإسراف والخروج عن المقصود بحيث أصبح شطر كبير من مادة القياس لا جدوى وراءه ولا ينبني عليه فقه، وإنما هي تفريعات وتشقيقات عقلية تتفاوت العقول في اعتبارها، ولا يكاد مجتهد يرجع إليها عند مزاولة النظر الفقهي، ولَعَمْرُ اللهِ إن فيها مسحة منطقية ظاهرة.

وأرى من المناسب هنا أن أورد شهادة منصفة لعلامة أصولي قدير هو الشيخ محمد أبو زهرة، ندعم بها ما ذهبنا إليه، يقول رَحِمَهُ اللهُ في معرض حديثه عن النهج الأصولي للإمام الشافعي:

«ولعل اتجاهه العملي في استخراج القواعد الضابطة وتطبيقها هو الذي جعله يكتفي في بيان القياس ببيان حقيقته في الأمثلة التي ساقها وبيان أقسامه، وتَرَكَ استخراجَ العلة إلى المجتهد، فلم يبين ضوابط العلة، ومسلكها، وطرق استخراجها، وقوة درجاتها، وبيان عمومها وخصوصها، ولم يتعرَّض لبيان شيء من ذلك، لأن ذلك كله من اجتهاد المجتهد، ولأن الشافعي كان يضع ضوابط للاجتهاد الذي كان في عصره[٤]، ومسالك العلة ودراستها على ذلك

(١) الآمدي: (٢/١٠٦ - ١٠٨)، و«المسودة» (٢٥٠ - ٢٥٢).

(٢) «المسودة» (٢٤٩ - ٢٥٠)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٨٦ - ٢٩١).

(٣) «المسودة» (٢٦٢).

(٤) وهل وقع بعد عصره اجتهاد أمثل من اجتهاد أهل عصره؟! كيف والمقولة الشائعة أن =

النحو منهجٌ فلسفي لم يكن شائعًا بين فقهاء عصره، ولم يكن مما يتجه إليه الفقهاء؛ بل كانوا في الأوصاف يتركون أمر تقديرها في قربها أو بُعدها.

وإنه حتى بعد أن خاض علماء الأصول من بعد الشافعي في أمر العلة وطرق استخراجها وضوابطها نجد الفقهاء يختلفون أيما اختلاف عند تطبيقها، فلم يأتِ الضبط لها بكبير جَدَاء»[1].

والمطلوب ليس هو إلغاء المباحث المتعلقة بالعلة، وإنما المقصود الاقتصاد فيها، والتخفف منها، والاقتصار على القدر الذي ظهرت جدواه، خاصة أن كثيرًا من المباحث التي لا جدوى لها في العلة هي مما يرهق الطلاب ويصدهم عن العلم صدًّا، ولعمر الله لو كانت من جوهر العلم لَهَانَ العناء ووجب الامتثال، ولكنها عند التحقيق تحليق في أجواء الخيال بعيدًا عن أرض الفقه وواقعه الحقيقي، ففيم إهدار العمر في غير منفعة؟!

وممن أكثروا من الكلام في القياس واسترسلوا في ضوابط العلة وشقوا على أنفسهم وعلى الدارسين:

١- الجويني: ونصيب القياس في كتابه حوالي مائتين وخمسين صفحة[2].

٢- أبو المظفر السمعاني: ونصيب القياس عنده قرابة مائتي صفحة[3].

٣- الآمدي: وقد كتب في «الإحكام» ما يزيد على مائتين وثلاثين صفحة[4].

ومن أهم الأبواب التي ينبغي اطِّراحها من كتب الأصول: الباب الخاص بالاعتراضات الواردة على القياس، ولقد سبق أن أوردنا كلام الغزالي في انتقاد الأصوليين فيما أكثروا فيه من الكلام عن اعتراضات العلة مثل: المنع وفساد الوضع والكسر والفرق وغير ذلك، وقد انتهى إلى أن مثل هذه المادة هي نظر

= الاجتهاد قد أُغلق بابه بعد زمان الشافعي بقليل!.

(١) «الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه» للشيخ محمد أبو زهرة (٣٠١، ٣٠٢).

(٢) «البرهان» (٢/٤٨٥ - ٧٣٩).

(٣) «قواطع الأدلة» (٢/٦٨ - ٢٥٨).

(٤) «الإحكام» (٢/١٨٣ - ٣/١١٧).

جدلي يتبع شريعة الجدل وليس من جنس أصول الفقه[١].

ولقد كان حظ هذا الباب من إحكام الآمدي وحده حوالي خمسين صفحة[٢]، ولم يكد يخلو كتاب أصولي منه مع ما بينه الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ من ضرورة إخراج هذه المادة من أصول الفقه.

سادسًا: كثير من مسائل الخلاف اللفظي:

وحقيقة الخلاف اللفظي أنه: «هو الاختلاف في اللفظ والعبارة والاصطلاح مع الاتفاق على المعنى والحكم[٣]».

والذي يترجح أن مثل هذه المسائل لا يحسن نصب الخلاف عليها في كتب الأصول، إذ لا ثمرة تحصل من ورائها، وأما إذا سُرِدَت سردًا بحيث يقْتَصر على ذكر رءوسها فحسب مع بيان أن لكل من القولين المختلفين وجهًا من الاعتبار دون خوض في الحِجَاج وبسطٍ للأجوبة والاعتراضات لكان هذا سائغًا مقبولاً، فثمة فرق كبير بين سرد تلك المسائل وبين طرحها للبحث والأخذ والرد، إذ إن هذا يستغرق من الجهد والوقت أضعاف أضعاف الجهد المبذول في سردها سردًا مجردًا.

وفي مثل هذه المسائل قال الإمام الشاطبي: «كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه- فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية»[٤].

وهاك طائفةً من أبرز مسائل الخلاف اللفظي[٥]:

---

(١) راجع كلامه في المبحث الخاص بالغزالي في الباب الثاني، وهو في «المستصفى» (١٩٦/٢)، وقد وقفت على هذه الفائدة من كلامه بواسطة الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقاته على الآمدي (٦٩/٣) هامش(١).

(٢) «الإحكام» (٦٩/٣ - ١١٧)، وقد علّق العلامة عبد الرزاق عفيفي على هذا الموضع بإيراد كلام الغزالي المشار إليه هنا في إبطال الحاجة إلى هذا الباب.

(٣) «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» للدكتور عبد الكريم النملة (١٧/١).

(٤) «الموافقات» (٤٤/١).

(٥) وقد نقلت هذه المسائل من كتاب «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» للدكتور عبد الكريم النملة، فقد أغناني كتابه عن مراجعة المصادر الأصولية ووفر علي وقتًا وجهدًا، =

١- هل أصول الفقه أدلته الدالة عليه أم العلم بتلك الأدلة[١].

٢- الاختلاف في تقسيم الحكم الشرعي[٢].

٣- الاختلاف في إثبات الواجب الموسع وعدمه[٣].

٤- أين يتعلق الإيجاب في الواجب المخير[٤].

٥- هل المندوب مأمور به[٥].

٦- هل المكروه منهي عنه حقيقة[٦].

٧- الخلاف في تقييد تعريف السبب والشرط والمانع بلفظ «لذاته»[٧].

٨- الخلاف في العزيمة والرخصة هل هي من الأحكام التكليفية أم الوضعية[٨].

٩- الخلاف في حكم الرخصة[٩].

١٠- العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري[١٠].

١١- هل النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل[١١].

١٢- هل النسخ بيان أم رفع[١٢].

١٣- هل الناسخ حقًّا هو الله أم هو الطريق[١٣].

= جزاه الله عني خيرًا.

(١) «الخلاف اللفظي» (٣٣/١).

(٢) «المصدر نفسه» (٧٦/١).

(٣) «المصدر نفسه» (١٠٩/١)، وقد ذهب إلى أن الخلاف فيها أربعة أنواع، رجح أن أحدها معنوي له ثمرة، والثلاثة الأخرى لفظية.

(٤) «المصدر نفسه» (١٢٦/١).

(٥) «المصدر نفسه» (١٨٧/١).

(٦) «المصدر نفسه» (٢٢١/١).

(٧) «المصدر نفسه» (٢٦٨/١).

(٨) «المصدر نفسه» (٣١٠/١).

(٩) «المصدر نفسه» (٣١٥/١).

(١٠) «المصدر نفسه» (٣٧/٢).

(١١) «المصدر نفسه» (٧٣/٢).

(١٢) «المصدر نفسه» (٧٧/٢).

(١٣) «المصدر نفسه» (٨٨/٢).

١٤- هل يسمى القياس دينًا[1].

١٥- الخلاف في تعيين الأصل المقيس عليه هل هو محل الحكم، أم هو دليل الحكم، أم هو الحكم نفسه[2].

١٦- هل يشترط في الأمر أن يكون الآمر مريدًا للامتثال[3].

١٧- هل الكف عن المنهيِّ عنه فعلٌ[4].

هذه سبع عشرة مسألة اخترناها من أربع وتسعين مسألة انتهى فيها الدكتور عبد الكريم النملة إلى أن الخلاف لفظي، وهو يدلك على الكم الكبير الذي احتوت عليه كتب الأصول من مسائل خلافية ليس من نصب الخلاف فيها ثمرة.

سابعًا: بعض مسائل علوم القرآن والتجويد والقراءات:

لا ريب أن مادة هذا النوع قليلة في كتب الأصول، ولكنها موجودة لا يكاد يخلو كتاب أصول من شيء منها، ونذكر منها:

١- تعريف الكتاب (القرآن)[5]. ٢- المنقول آحادًا هل هو قرآن[6].

٣- القراءات السبع متواترة أم آحاد[7].

٤- المُعَرَّب هل هو موجود في القرآن[8].

٥- هل البسملة آية من كتاب الله[9]. ٦- إعجاز القرآن[10].

---

(١) «المصدر نفسه» (٢/١١٣).

(٢) «المصدر نفسه» (٢/١٢٤).

(٣) «المصدر نفسه» (٢/٢٤٠).

(٤) «المصدر نفسه» (٢/٢٥٠).

(٥) «المستصفى» (١/١٢٠)، والآمدي: (١/١٥٩)، و«شرح الكوكب المنير» (١٨٣)، والشوكاني (٢٩)، والقرآن غني عن التعريف، وإن ساغ تعريفه في مقدمات التفسير وعلوم القرآن فلا وجه لذلك في أصول الفقه.

(٦) الآمدي: (١/١٦٠)، و«بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام» (١/١٤٨)، والشوكاني (٣٠).

(٧) «شرح الكوكب المنير» (٢٠٢).

(٨) «المستصفى» (١/١٢٥)، والشوكاني (٣٢).

(٩) «المستصفى» (١/١٢١)، و«بديع النظام» (١/٢٤٩)، والآمدي (١/١٦٣)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٠١).

(١٠) «أصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب الله.

ثامنًا: المواد المنطقية:

وهذه المادة لها صورتان في كتب الأصول:

الصورة الأولى: التعريفات المنطقية، وهي التعريفات التي تتصدر الأبواب والمسائل وتتخذ سمتًا تجريديًا عقليًا، وَلَيْتَهُم يقتصرون على مجرد التعريف، وإنما يطيلون في شرحه وبيان قيوده ومحترزاته كما يفعل الآمدي كثيرًا، ومن المواضع التي أسرف فيها: تعريفه للخبر، حيث بلغ سبع صفحات[١]، وتعريفه للحقيقة والمجاز مميزًا بينهما، حيث كتب في ذلك ثماني صفحات[٢] كان يكفيه منها صفحة واحدة تحقق المراد.

والمبالغة في التحديد والتعريف من الصفات التي شاعت في كتب الأصوليين المتأخرين في ضمن التأثير العام للمنطق في المصنفات اللغوية والشرعية، فهذا صاحب «شرح الكوكب المنير» يذكر ستة تعريفات للواجب، ويشرح التعريف الذي اختاره في صفحة ونصف[٣]، وقد أورد قبله مباشرة ثلاث صفحات في تعريف الحكم الشرعي[٤]، وكلامه في هذا وهذا مبهم مغلق يضيق الصدر ويثقِّل العلم على قلوب الطالبين.

والعجب من الشوكاني الذي يورد في تعريف العلم وحده ثلاثة عشر تعريفًا يورد على كل منها إيرادًا[٥]، وأين هذا من «تحقيق الحق من عِلم الأصول»[٦] الذي وسم به كتابه!.

ولم يسلم من هذه الآفة رجل كابن حزم مع أن كتابه قد صفا من شوائب علم الكلام أو كاد، فها هو ذا يضع بابًا في مداخل كتابه يعرِّف فيه طائفة كثيرة من «الألفاظ الدائرة بين أهل النظر»[٧]، وقد بينا من قبل أن موقفه من المنطق

(١) انظر: «الإحكام» (٢/٣ - ١٠).
(٢) انظر «الإحكام» (١/٢٦ - ٣٤).
(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٠٨ - ١٠٩).
(٤) انظر: «المصدر نفسه» (١٠٤ - ١٠٧).
(٥) انظر: «الإرشاد» (٣، ٤).
(٦) اسم الكتاب كاملاً: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول».
(٧) انظر: «الإحكام» لابن حزم (١/٣٥ - ٥٢)، وهو الباب الخامس من الكتاب.

غير مَرْضِي ولا ملائم لنفسه الوثابة وطبيعته النقادة وبصره النافذ[١].

الصورة الثانية: وهي عبارة عن أجزاء من علم المنطق يتعرض لها الأصوليون في مواضع من كتبهم، والأمثلة كثيرة في كتب الأصول: نذكر منها:

١- ما فعله ابن حزم في مبادئ كتابه، حيث عقد بابًا في «إثبات حجج العقول»[٢]، وهو بحث منطقي يصطبغ بالنهج الخاص بالإمام ابن حزم.

٢- ما صنعه الغزالي في مقدمة المستصفى حيث لخص مباحث المنطق كلها في مقدمة الكتاب[٣]، وزعم أنها «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[٤] وقد بينا أن هذا النهج الذي سلكه غير سديد ولا حميد، وأن أثره في علم الأصول كان أسوأ الأثر، فلا داعي لتكرار ما ذكرناه[٥].

٤- ومن أمثلة المادة المنطقية: ما جاء في مقدمات «شرح الكوكب المنير»، حيث شرح لفظة «الموضوع» شرحًا منطقيًا مبينًا أن موضوع كل علم هو ما يبْحَث فيه عن عوارضه الذاتية.. ثم مضى يعرف العوارض الذاتية والعوارض اللاحقة[٦]، ثم إنه بعد ذلك بقليل جعل يشرح معنى الحد وشرطه وهو الاطراد والانعكاس، وأقسامه: من الحد الحقيقي التام، والناقص، والرسمي التام، والرسمي الناقص، واللفظي، ثم ذكر ما يرد على الحد[٧]، وكل هذا ليس لذكره في كتب الأصول وجه، وأقل ما فيه أنه حشو يعوق عن مقصود العلم الحقيقي.

هذا عن المادة المنطقية، أما الأسلوب المنطقي فسيأتي الحديث عنه في الفصل الخامس في هذا الباب عند بيان المنهج المقترح في طرق البحث والتناول.

---

(١) راجع المبحث الخاص بابن حزم في الباب الثاني - الخاصة الأخيرة.
(٢) «الإحكام» لابن حزم (١/١٣ - ٢٩)، وهو الباب الثالث من الكتاب.
(٣) وقد استوفى في ذلك قرابة خمسين صفحة وهي الصفحات (١٩ - ٦٦).
(٤) «المستصفى» (١/١٩).
(٥) راجع المبحث الخاص بالغزالي في الباب الثاني.
(٦) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٨، ٩).
(٧) انظر: «المصدر نفسه» (٢٥ - ٢٨).

المبحث الثاني
قائمـــة
بما يقترح إضافته إلى علم الأصول

نود هنا أن نوضح بعض الأمور المهمة بين يدي هذه القائمة:

❋ **أولاً**: إن كثيرًا مما احتوته هذه القائمة -أو أكثره مستخلص من أعمال أئمة التجديد الأصولي الذين بحثنا خصائصهم التجديدية في الباب الثاني من الدراسة[1]، ورغم عظم المادة التي ألفيناها عندهم إلا أن كتب الأصول التقليدية لم تلتفت إليها، ومضت كتب الأصول ينقل اللاحق منها عن السابق في صورة شبه كربونية، حتى أصبح أي كتاب أصولي متوسط الحجم يغنيك عن معظم المكتبة الأصولية باستثناء قدر ضئيل من الأعمال الحية.

❋ **ثانيا**: يلاحظ أن هذه القائمة أكبر من سابقتها، وإنما ذلك لأمرين:

أحدهما: أن هذا هو الملائم للمقصود الأول من الدراسة، إذ إن المراد منها أساسًا هو توسعة المادة الأصولية في الاتجاه الصحيح، وهذا عمل بنائي، ولذا طالت هذه القائمة لأنها تصب في هذا الغرض، وأما إزالة الأنقاض المعوقة -وهو مضمون القائمة الأولى -فهو تهيئة وتوطيد للمقصد الأول، فكان نصيبه من الذكر أقل بطبيعة الحال.

والأمر الثاني: أن المواد التي يُقْتَرَح إلغاؤها قد ظهر بالفعل قلة جدوى كثير منها، ونبَّه غير واحد من المحققين قديمًا وحديثًا على كثير منها، وإن كنَّا قد جَهَدنا في استخلاصها واستيفائها وترتيبها وتكميلها، وأمَّا المسائل التي يقترح إضافتها إلى العلم فهي التي قد تتفاوت فيها الأنظار ويحتاج تقريرها إلى مزيد بيان واستدلال.

---

(١) وقد بينا في مقدمة هذا الكتاب أن الباب الثاني تمهيد وتهيئة للباب الثالث.

ثالثًا: قد قسمنا مادة هذه القائمة إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: فروع علمية كاملة.

القسم الثاني: مباحث ومسائل كبرى.

القسم الثالث: بحوث صغرى ومسائل مكملة.

القسم الرابع: بحوث معاصرة.

وسنتناول كل مجموعة منها على حدة.

* * *

القسم الأول

الفروع العلمية المقترح ضمها لعلم الأصول

وهذه الفروع موجودة بالفعل، وقد أُلِّف في كل منها مؤلفات خاصة، ولكن الجديد الذي ندعو إليه هو جعلها ضمن دائرة الدراسة الأصولية، وسنبين في كل منها وجه اعتبارها من قبيل الدراسة الأصولية، وهذه الفروع هي:

١- تاريخ الفقه الإسلامي:

إذا نظرنا إلى مادة هذا الفرع وجدناه أليق بالدراسة الأصولية مما سواها، فإذا كان علم أصول الفقه بمعناه الأعم هو العلم الذي يقوم على دعائمه علم الفقه فإن تاريخ الفقه الإسلامي خليق بأن يكون جزءًا منه، إذ إن دراسة تاريخ الفقه هي من الوسائل السديدة لتكوين الفقيه، حيث إن المتفقه يكتسب بمعرفة أدوار الفقه، وطرق الأئمة في الاستنباط، وأزمنة النهوض والجمود الفقهي، وأسباب قوته وضعفه -يكتسب بهذا وغيره سعةً في أفق النظر واستعدادًا لممارسة الاستنباط، فضلاً عن أن دراسة السيرة الذاتية لأئمة الاجتهاد -وهي جزء أصيل في كتب تاريخ الفقه- هي مما يشحذ الهمم لسلوك طريقهم الاجتهادي والتحلي بأخلاقهم وسلوكهم العلمي والخلقي.

لهذا كله نُحَبِّذُ اعتبار مادة تاريخ الفقه الإسلامي من فروع علم أصول الفقه، بل لا مانع من تضمين كتب الأصول الخالصة جزءًا من تلك المادة.

والظاهر: أن مادة «تاريخ الفقه الإسلامي» بوصفها القائم مادة مبتكرة لم يعرفها القدماء، وإن حَقَّ لنا أن نقول: إن ابن خلدون في «مقدمته» ومِن بعده الدهلوي في «الحجة البالغة» قد وضعا بذور هذا الفن، أما عن أول من صنف فيه استقلالاً فهو: الشيخ محمد الخضري، حيث وضع كتابه: «تاريخ التشريع الإسلامي»[1]، وقد صرح بذلك في صدر كتابه، حيث قال: «... فإني لم أحذُ في

(١) وقد صرح بتقدم الخضري في هذا المضمار صاحب «تاريخ الفقه الجعفري» انظر: (ص٦).

هذا الكتاب حذو أحد سبقني في هذا الموضوع»[١]، ثم تتابعت من بعده المؤلفات في هذا المجال، فهذه المادة الجديدة نسبيًّا تشهد بأن علم الأصول قابل للتمدد والاتساع على نحوٍ رشيد.

ونحن نميل في شأن التسمية إلى ما اختاره الدكتور عمر سليمان الأشقر حيث يقول:

«وقد آثرنا أن نعنون لهذا الموضوع بتاريخ الفقه دون تاريخ التشريع، لأن التشريع قد اكتمل في عصر الرسالة بوفاة الرسول ﷺ، وخشيةً من تأكيد الفكرة التي ينشرها المستشرقون والتي يزعمون فيها أن التشريع الإسلامي يتطور في مسيرته شأنه شأن أي علم من العلوم، وهي فكرة خاطئة»[٢].

٢- تاريخ أصول الفقه:

يقال في هذا ما يقال في سابقه، ونزيد أن تاريخ أصول الفقه جزء مباشر من أصول الفقه، فهو بمثابة مقدمة لأصول الفقه، ولما كان تاريخ الأصول وسيلة لفهم أصول الفقه، وكانت الأصول وسيلة للفقه صح أن نعتبر تاريخ الأصول وسيلة غير مباشرة للاجتهاد.

والمؤلفات في تاريخ الأصول قليلة جدًّا قياسًا بالفقه:

١- فالكتاب الذي سماه صاحبه «أصول الفقه تاريخه ورجاله»[٣] هو في معظمه مجرد تراجم لعلماء الأصول فحسب، وحظ العلم نفسه من التأريخ لا يكاد يبلغ ثلاثين صفحة[٤] من حوالي سبعمائة صفحة.

٢- وقد كتب العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله حوالي خمس صفحات[٥] هي زبدة هذا الباب، حيث أرخ بإيجاز لعلم الأصول، مبينًا مواضع القوة ومواضع الضعف، مشيرًا إلى طريق تلافي القصور الذي اعترى علم الأصول.

---

(١) «تاريخ التشريع الإسلامي» (ص٣).
(٢) «تاريخ الفقه الإسلامي» (ص٣٩).
(٣) مؤلفه الدكتور شعبان محمد إسماعيل.
(٤) وهي الصفحات (١٣- ٤٠).
(٥) وهي الصفحات (أ- هـ) من مقدمته لإحكام الآمدي.

٣- كما كتب الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين كتابه «علم أصول الفقه: دراسة في نشأته وتدوينه وتطوره».

٤- ومن أجمع ما كتب في هذا الباب: كتاب «علم أصول الفقه: حقيقته، ومكانته، وتاريخه، ومادته» للدكتور عبد العزيز الربيعة.

٥- ومما نعده داخلاً في هذا الفرع: كتاب: «الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية» للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، فقد قسّمه إلى فترات زمنية، وتناول أهم المؤلفات في كل فترة وأهم خصائصها، مما يعين على رصد التطور التاريخي لعلم الأصول.

ولعل من أسباب قلة المؤلفات في هذا الباب: اعتقاد كثير من الباحثين أن جزءًا كبيرًا من تاريخ أصول الفقه مُتَضمَّن في كتب تاريخ الفقه، والحق: أن تاريخ أصول الفقه بحاجة إلى دراسة تاريخية واعية فاحصة، فإنه وإن شارك الفقه في بعض المراحل إلا أنه قد فارقه في كثير من الخصائص، وإن معرفة التاريخ الحقيقي لعلم الأصول صعودًا وهبوطًا وقوةً وضعفًا - لمن أعظم السبل إلى تصحيح مسار العلم وردّه إلى عهوده الذهبية الأولى.

وإن قدرًا كبيرًا من دراستنا هذه ليعَدُّ من قبيل الدراسة التاريخية، وقد أعاننا ذلك على تحقيق مقاصد جليلة في بحثنا. ومن تلك المواد التاريخية الأصولية:

١- الجمود والعقم في علم الأصول: الأسباب والمظاهر والنتائج[١].

٢- الأئمة المجددون في علم الأصول وخصائصهم التجديدية[٢].

٣- المؤلفات المبتكرة[٣].

٣- علم القواعد الفقهية:

عرّفه الدكتور الباحسين بأنه:

«العلم الذي يبْحَث فيه عن القضايا الفقهية الكلية التي جزئياتها قضايا

---

(١) وهذا هو موضوع الفصل الأول من الباب الأول.
(٢) وهو معظم موضوع الباب الثاني بكامله.
(٣) وهو داخل في موضوع الباب الثاني.

فقهية كلية، من حيث معناها وما له صلة به، ومن حيث بيانُ أركانها، وشروطها، ومصدرها، وحجيتها، ونشأتها وتطورها، وما تنطبق عليها من الجزئيات وما يستثنى منها»[١].

وهذا العلم بهذا المعنى لا يخرج عن مضمون الأصول؛ لأنه علم تنظيري يخدم الفقه ويعين على تحصيله وفهمه، والتنظير ذاته عمل أصولي وليس فقهيًّا، لأن التنظير معياري وهذه صفة الأصول، وأمَّا الفقه فهو إجرائي وليس معياريًّا.

وأمَّا ذات القاعدة الفقهية التي تعرَّف بأنها: «قضية كلية شرعية عملية جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية»[٢] فهذه هي التي تحتاج وقفة، فإن أهل العلم قد اختلفوا فيها: هل هي من الفقه أم من الأصول، وقد فرَّق كثير من أهل العلم بينها وبين أصول الفقه، وذكروا فروقًا، منها:

١- أن القاعدة الأصولية يستخرج منها حكم الجزئيات بالواسطة وليس مباشرة، والقاعدة الفقهية يستخرج منها حكم الجزئيات الفقهية مباشرة.

٢- أن قواعد أصول الفقه هي الوسائل التي يتوصل بها المجتهد إلى التعرف على الأحكام الشرعية، أما قواعد الفقه فهي الضوابط الكلية للفقه الذي توصل إليه المجتهد باستعماله القواعد الأصولية.

٣- أن أصول الفقه متقدمة في وجودها الذهني والواقعي على القواعد الفقهية، فإن الأصول تُبنى عليها الفروع، ثم تأتي القواعد الفقهية أخيرًا لضبط الفروع وجمع شتاتها فكان الترتيب هكذا: الأصول الفقهية، ثم المسائل الفرعية، ثم القواعد الفقهية[٣].

ومع تسليمنا بصحة هذه الفروق فإن ذلك لا يمنعنا من إيثار ضم القواعد الفقهية إلى حقل الدراسة الأصولية، فإن الفروق المذكورة تتنزل على أصول

(١) «القواعد الفقهية: المبادئ - المقومات - المصادر ...» للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين (ص٥٦).

(٢) «المصدر نفسه» (ص٥٤).

(٣) انظر هذه الفروق وغيرها في: «المصدر السابق» (١٣٥-١٤٢)، و«أصول الفقه» لأبي زهرة (ص١١، ١٢).

الفقه بالمعنى الاصطلاحي الخاص، وأما ما آثرناه من التوسع في معنى «أصول الفقه» واعتبار كل ما يخدم الفقه ويعين عليها استنباطًا وتفهمًا وتحصيلاً هو من أصول الفقه - فإن ذلك يقضي بإدخال القواعد الفقهية تحت مظلة علم الأصول، ونحن نحتج لذلك بثلاث حجج:

الأولى: أن القواعد الفقهية تنظيرية وضابطة، وهاتان الصفتان من أخص سمات علم الأصول.

الثانية: أن القواعد الفقهية خادمة للفقه ومعينة على فهمه وتحصيله، وهذا متمم لمقصود علم الأصول، فجاز أن يلحق به.

الثالثة: سبق أن بينا أن أصول الفقه والفقه ينبغي أن يدرسا على أنهما علم واحد ذو أصول وفروع[1]، وهذا من شأنه أن يحل الإشكال الواقع هنا، فإذا اعتبرنا القواعد الفقهية برزخًا بين الأصول والفقه فلن يقع إشكال من ضمها إلى أصول الفقه، إذ إنها بذلك لم تخرج من حوزة الفقه، لما تقرر من انتساب الفقه والأصول إلى حقل واحد من الدراسة.

ومن ثمرات اعتبار القواعد الفقهية جزءًا من علم الأصول:

إمكان تطعيم كتب الأصول ببعض المادة الفقهية، فمن المفيد أن تفرغ مساحة في كتب الأصول للكلام عن القواعد الفقهية من الناحية التنظيرية، وذلك يتضمن: تعريفها، وأقسامها، ومدى الحاجة إليها، وتطورها، وضرب الأمثلة لها، وطريق استثمارها والنهوض بها، وأما ذات القواعد بفروعها الفقهية التفصيلية فيبقى ذلك بالكتب المختصة بشرح القواعد الفقهية.

٤- تخريج الفروع على الأصول:

ومعنى (تخريج الفروع على الأصول): «هو استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وفق (أو بواسطة) القواعد الأصولية»[2].

---

(١) وذلك في الفصل الثاني من هذا الباب في الكلام عن الوظيفة.

(٢) «تخريج الفروع على الأصول: دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية» تأليف عثمان بن محمد الأخضر شوشان ١/٦٣ وهو في الأصل رسالة ماجستير.

ويعرَّف العلم نفسه بأنه «هو العلم الذي يبحث عن علل أو مآخذ الأحكام الشرعية لرد الفروع إليها بيانًا لأسباب الخلاف، أو لبيان حكم ما لم يرد بشأنه نص من الأئمة بإدخاله ضمن قواعدهم أو أصولهم»(١).

ومن أهم الكتب التي صنفت في هذا العلم.

١- «تأسيس النظر» للدَّبُوسي.

٢- «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني.

٣- «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للشريف التلمساني.

٤- «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإسنوي.

٥- «أثر اختلاف القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» للدكتور مصطفى سعيد الخن(٢).

وهذا العلم عند التحقيق لا يخرج عن خط الدراسة الأصولية(٣)، بل هو -إن خُدِمَ الخدمة اللائقة- من أهم ما يحقق غاية علم الأصول، لأنه عبارة عن تمرين وتدريبٍ للدارس على كيفية استخراج الفروع الفقهية(٤) من القواعد الأصولية، وهذا هو ثمرة علم الأصول على الحقيقة، وهذه العملية -وهي تخريج الفروع على الأصول- «تخرج بالأصول من البحث النظري إلى الواقع العملي»(٥).

---

(١) «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين (ص٥١).

(٢) انظر بيان هذه المؤلفات ووصفها في: «المصدر السابق» (١٠٧-١٨٢)، و«التنظير الفقهي» (١٤٦-١٦٣).

(٣) وقد ذهب الباحث: عثمان بن محمد الأخضر شوشان إلى أن علم التخريج فرع من فروع علم أصول الفقه لابتنائه عليه (انظر رسالته المذكورة قريبًا (١/٧٧)، وإن كنا نرى أنه ناقض هذا الاختيار الموفق حين ذهب إلى أن المُخَرِّج هو الفقيه وليس الأصولي (١/٣٨١)، ويرد عليه بأنه ذكر في موضع سابق أن: «التخريج من مهمات الفقيه المجتهد»، وقد تقرر أن المجتهد لا يكون إلا أصوليًّا، بل إن الباحث نفسه قد جعل الشرط الثاني من شروط المُخَرِّج: أن يكون عالمًا بأصول الفقه (١/٣٥٦)، وعلى هذا فلو اختار أن المخرج هو الفقيه الأصولي لكان أوفق وأسد.

(٤) وقد أشار إلى هذه الثمرة كل من: الزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول» (ص ١،٢)، والإسنوي في «التمهيد» (٤٦،٤٧).

(٥) «التنظير الفقهي» (١٤٦)، وانظر تفصيلاً لفوائد هذا الفن، وبيان فوائده للمخرِّج غير المقيد بأصول إمام معين، وفوائده للمخرِّج المقيد بأصول إمام معين - انظر تفصيل ذلك في: «تخريج الفروع على الأصول: دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية» (١/٨٤ - ٩١).

وهناك بالإضافة إلى هذه الفائدة ثمرتان أخريان:

إحداهما: أن النظر في كتب تخريج الفروع على الأصول من شأنه أن يعين على تعيين المسائل الأصولية الزائفة التي لا ينبني عليها فروع، ولعل هذا هو السبب في أن المسائل الأصولية التي توجد في هذا النوع من الكتب أقل بكثير من المسائل التي اكتظت بها كتب الأصول المجردة.

والثمرة الثانية: أن المادة الأصولية الموجودة في كتب تخريج الفروع على الأصول لن تضيف شيئًا إلى مادة كتب الأصول إذ ليس فيها إضافة في ذات القواعد الأصولية، وإنما الإضافة هي تفتيق المسائل الفرعية العملية من تلك الأصول، وهذا يمكن استثماره من وجهين:

أحدهما: جلب أمثلة فقهية حية من كتب التخريج إلى كتب الأصول.

والثاني: أن تتضمن كتب الأصول شيئًا من التنويه بكتب التخريج ليلتفت إليها طالب الأصول.

والشيء الذي نصبو إليه في باب (تخريج الفروع على الأصول): أن يكون مَبْنَى التخريج على تحقيق الحق، واقتفاء الدليل، ومجانبة التعصب للمذهب الخاص، فإن هذا من أعظم المقاصد التي تعيد للفقه الإسلامي وجهه المشرق وترد لعلم أصول الفقه أثره الفعال في تهيئة مناخ اجتهادي رشيد.

٥- علم مقاصد الشريعة والمصالح والمفاسد:

لا كلام في أن مقاصد الشريعة هي من أجلِّ فروع الدراسة الأصولية، ولما كان جماع المقاصد الشرعية هو تحقيق المصالح ودفع المفاسد كان مصطلح المصالح والمفاسد يرادف -أو يكاد- مصطلح مقاصد الشريعة.

والذي نصبو إليه هنا يتمثل في أمور، أهمها:

أ- التوسع في هذا العلم في الاتجاه الصحيح، والتوفيق بينه وبين فروع الدراسة الأصولية الأخرى بحيث تتكامل جميعًا لتحقيق الغاية العظمى من علم الأصول، وهي بناء الفقيه المجتهد الراسخ في العلم والفهم الخبير بحقائق الشريعة وأسرارها.

ب- إذا كان الشاطبي إمام هذا الباب فليس معناه أن نهمل كل من سواه، بل الحق أن هناك أئمة آخرين لهم أثر كبير في بناء هذا العلم الجليل، وقد بينا ذلك في حق كل من الغزالي وابن تيمية وابن عبد السلام[١] وغيرهم. والمقصود: أن تُلْتَمس مادة هذا العلم عند هؤلاء جميعًا وألا يقْتصر على الشاطبي وحده، فبمثل هذا تتلاقح الفهوم وتزكو العلوم.

ج - ينبغي أن نحذر من المبالغات التي تخرج عن دائرة المنهجية والإنصاف بحيث تُحَمِّل باب المقاصد فوق ما يحتمله،وكأن الأئمة قبل الشاطبي ما كانوا يجتهدون ولا يفتون ولا يستنبطون، أو أنهم فعلوا ذلك على نهج باطل بعيدًا عن روح الشريعة ومقاصدها العظمى!!.

وفي هذا السبيل جاءت كلمة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «.. على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ»[٢].

والحق: أننا مع هذا التهويل في شأن المقاصد لم نكد نخرج بها من حيز النظرية إلى مجال العمل، ولم يقع تطور فِعْلِيٌّ بعد الشاطبي، ولم تُجْمَع الجهود المختلفة للشاطبي وغيره بصورة واعبة منظمة هادفة، وإنما أكثر الجهد المبذول هو في الثناء على الشاطبي وإلقاء الضوء على جوانب من قواعده المقاصدية.

د- ويجب الحذر كل الحذر من الشطط في التعويل على المقاصد، بحيث نخرج من أحكام الشريعة ورسومها، ولعل هذا المحذور كان حاضرًا في نفس إمام المقاصديين في جميع كتابه، ولذا بنى مقاصده على مراعاة الأوامر والنواهي والجمع بين ألفاظ الشريعة ومقاصدها، ولذا رأيناه يضع مسألة في أن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعًا[٣]، ومن دقائق ما جاء فيها: قوله:

---

(١) راجع المباحث الخاصة بهم في الباب الثاني من الدراسة.
(٢) «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور (١٦٦، ١٦٧).
(٣) انظر هذه المسألة في «الموافقات» (٣/١٤٤ - ١٦٢).

«وكثيرًا ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه، فلابد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى»(١).

فأين هذا ممن يريدون أن يقلبوا الشريعة رأسًا على عقب بحجة الاستناد إلى المقاصد، وأن المقصود ليس هو هيئة العبادة وإنما العبرة بروح الشريعة ومقصودها لِيُحِلُّوا حرامًا ويحرموا حلالاً، وما قصدهم إلا التحلل من أحكام الشريعة وتهوين أمر العبادة في قلوب الناس، وقد ضربنا لهم أمثلة كافية في الكلام عن الشاطبي(٢).

هـ- من الضروري أن تفرغ مساحة وافية في كتب الأصول لمادة المقاصد، ولا أقل من أن تشتمل تلك المادة على تعريف بمقاصد الشريعة وأنواعها وأهم قواعد المصالح والمفاسد، وضرب الأمثلة الموضحة، وذكر أهم المؤلفات في هذا الباب.

و - ومما نطمح إليه أن تُجْمَع الجهود التي قدمت في هذا الباب وتستخلص منها مادة المقاصد التي أشرنا إلى كثير من مظانّها في دراستنا، وترتب وتهذب ويصاغ من مجموعها بناء كامل للمادة التي بلغتنا من هذا العلم، وليس المقصود الدراسة التأصيلية والمنهجية، وإنما المراد أولاً الدراسة التجميعية الواعبة التي تجمع أشتات علم المقاصد، ثم يكون التأصيل والنقد والتوجيه بعدُ، فإن هذه خطوة عظيمة في اتجاه الضبط والتحرير بل والاستثمار الصحيح لعلم المقاصد، إذ إن الخطوة التي تتفرع عنها وتنبني عليها: هي النقد والتقويم والحذف والإضافة والتطبيق والتطوير، فإذا كنا إلى الآن لم نجمع المادة المقاصدية في سِفْر مفرد ولم نُخرج محاولة واحدة في هذا الصدد فلماذا هذا الكلام الكثير عن: المقاصد، وفضل المقاصد، والحاجة إلى المقاصد؟!.. وحتى متى نسمع جَعْجَعَةً ولا نرى طِحْنًا؟!.

---

(١) «الموافقات» (١٤٧/٣).
(٢) راجع البحث الخاص بالشاطبي في الباب الثاني.

٦- قواعد التفاضل والأفضلية:

قواعد التفاضل والتفضيل هي من أهم ما ينبغي أن يضم إلى علم الأصول، إذ هي من دقائق القواعد لأنها أساس الموازنة والمفاضلة بين الأعمال الشرعية، وسبيل الفصل عند تزاحم الأعمال، فإذا عرف طريق التفضيل عرف ما يقدم وما يؤخر من ذلك، وهذا من أعظم الفقه، وهذه القواعد متقاربة أو متداخلة مع قواعد المصالح والمفاسد.

والإمام الذي تفرد في هذا الباب حتى استحق -في نظرنا- أن تنسب إليه إمامة هذا الباب هو الإمام ابن تيمية، وقد بينا ذلك بصورة كافية في الكلام عن جهوده التجديدية(١)، وهنالك فصَّلنا أهمية قواعد التفاضل والتفضيل وأحقية نسبتها إلى علم الأصول، وقد أوردنا في خلال مشروعنا لتقريب علوم شيخ الإسلام مادة حية لقواعد التفضيل تزيد على ستين صفحة، ومن نظر فيها علم مدى حاجة علم الأصول إلى هذه المادة الثمينة، وقد ذكرنا طرفًا منها في بيان خصائص شيخ الإسلام.

ومن الأئمة الذين لهم أثر حسن في هذا الباب الإمام عز الدين بن عبد السلام، وأوردنا أمثلة من قواعده في التفضيل في الكلام عن خصائصه التجديدية.

ومن الأئمة الذين عنوا بهذا الباب: الإمام ابن القيم رحمه الله، ولعله اقتدى في ذلك بشيخه ابن تيمية -رحمهما الله-.

والمقصود هنا: التنبيه على ضرورة ضم هذه القواعد إلى علم أصول الفقه، وأن تفرد لها مساحة ملائمة في كتب الأصول، ويحسن أن تتبع بمادة المقاصد والمصالح والمفاسد لقرب ما بينها.

٧، ٨ - أصول الاعتصام وأصول الابتداع:

وقد ذكرت هذين النوعين معًا لكونهما متكاملين، أو بالأحرى: متلازمين، فإن الاعتصام بالكتاب والسنة يلزم عند اجتناب البدع، واجتناب

---

(١) راجع المبحث الخاص به في الباب الثاني.

البدع يؤدي إلى تمحيص الاعتصام، فهما كالوجهين للعملة الواحدة، فلا يخلو بحث في أحدهما من التعرض للآخر، ولذا سنتناولهما على أنهما علم واحد، نسميه: أصول الاتباع والابتداع.

وهذا العلم ذو تعلق وثيق بأصول الاتباع وأصول الابتداع، وهو مشدود بين أصول العقيدة وأصول الفقه:

فالبدع الاعتقادية ترجع إلى أصول العقيدة، والبدع العملية ترجع إلى أصول الفقه.

والمقترح هنا: إلحاق هذا العلم بالدراسة الأصولية واعتباره ضمن فروع علم الأصول، ونحن نتكئ في هذا على جملة من الأدلة والمسوغات التي ترجح هذا الاختيار، ونوجزها فيما يلي:

١- أن ثمة مسائل أصولية كثيرة تنبني على فهم قواعد الاتباع والابتداع: مثل وجوب اتباع الدليل الشرعي، واعتبار الكتاب والسُّنة أصل الأدلة التي يستمد منها الأحكام، وتقديمهما على جميع أدلة الفقه، والمصالح المرسلة والاستحسان(١)، وبعض ضوابط القياس ليظل مبنيًّا على النصوص، وبعض مسائل الاجتهاد والتقليد، وغير ذلك.

٢- أن علم أصول الاتباع والابتداع عظيم النفع للخائض في الفقه، لأنه ضابط عظيم لما يَدْخُل في الشريعة وما يَخْرُج منها، وقواعده ضرورية للفقيه حتى لا يُدْخِل في الشرع ما ليس منه استحسانًا بغير دليل أو يُخْرِج ما هو منه معرضًا عن الدليل أو مقدمًا قول أئمة المذهب، ومن هذا الوجه حَسُنَ إدراج هذا العلم في المادة الأصولية لكونه جزءًا من ممهدات الفقه المباشرة.

٣- أن دمج مادة الاتباع والابتداع بمسائل أصول الفقه المحضة هو مسلك

(١) مما يعد نوعًا من استثمار قواعد الاتباع والابتداع في فهم الأصول ما صنعه الشاطبي حين وضع بابًا كاملاً في الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان (الاعتصام ٣٥١ - ٣٨٩).

المجددين من أئمة الأصول، وفي مقدمتهم: الإمام ابن حزم[١] وابن تيمية[٢] والشاطبي[٣] وابن القيم[٤]، ولعل هذا من أكبر الأسباب التي جعلت كتاباتهم الأصولية مخالفة لمعظم المعهود من المؤلفات الأصولية، حيث أضاءت بأنوار الاتباع، فكان نفعها جليلاً وبركتها عظيمة، ولهذا اعتبرها النابهون من المتأخرين هي المصادر الأم للتجديد المنهجي عمومًا والأصولي خصوصًا، كما عدُّوها المَعْبَر الصحيح بين عصرنا وبين عصور الاجتهاد الأولى.

٤- لا إشكال في كون بعض مادة الاتباع والابتداع تنتمي إلى أصول الاعتقاد، وذلك لما رجحناه من قبل من اعتبار أصول الفقه بمعناها القرآني السلفي شاملة لأصول الاعتقاد وأصول العمل، حيث ذكرنا أن الفقه في القرآن والسنة وكلام السلف هو الفقه في الدين عقيدة وعملاً ومعاملةً مع الله ومع الناس.

٥- من المعلوم أن أصول الاتباع والابتداع وإن سُمِّي علمًا إلا إن ذلك يقع على سبيل التجوز، وهو عند التحقيق فرع علمي: كعلم الاشتقاق بالنسبة للغة، وعلم الفرائض بالنسبة للفقه، وعلم أسباب النزول بالنسبة للتفسير، وهكذا، وإنما سميت مثل هذه الفروع علومًا لسعة مادتها، أو للدلالة على أهميتها، أو لكون قواعدها الذاتية مستغنية في بيانها عن بقية فروع العلم الذي تدخل ضمنه، وهذا ما يقال في حق علم أصول الاتباع وأصول الابتداع، حيث لا يعرف أحد من أهل العلم تخصص فيه على سبيل الإفراد، شأنه شأن علم

---

(١) أكثر مادة كتاب الإحكام لابن حزم ترجع إلى الاتباع، وهذا من أعظم الخصائص التي خُص بها كتابه.

(٢) من نظر في المسائل والرسائل الأصولية المبثوثة في كتب شيخ الإسلام وجد معظمها يدور حول تحقيق الاعتصام الحقيقي بالكتاب والسُّنة: كرسالة: «صحة أصول أهل المدينة»، ورسالته عن القياس، ورسالته في الحقيقة والمجاز، فقد كان همه مصروفًا إلى تخليص الشريعة -بل والعقيدة- مما شابها بسبب الأصول الفاسدة، فقصد أن يبني الأصول الفقهية على اتباع الكتاب والسنة ونهج أئمة السلف.

(٣) وكتابه الاعتصام فريد في هذا الباب، وكذلك كتابه الموافقات أسسه على الأصول الصحيحة للاتباع ولذا جاء غير مسبوق.

(٤) وحسبك كتابه الفذ: «أعلام الموقعين» الذي ينضح بأنوار الاتباع، ولقد كان كتابًا فريدًا في بابه كشأن كتب الأئمة المذكورين قبله.

الاشتقاق والفرائض وأسباب النزول، حيث لم يكد أحد من الأئمة يقصر جهده على واحد منها.

إذا علم ذلك فالسؤال الذي يحمل جوابه هو: إذا لم يلحق هذا الفرع العظيم بأصول الفقه فأي العلوم سوى الأصول أحق به؟

بقي أن نشير إلى كيفية تضمين مادة الاتباع والابتداع علم أصول الفقه، وبيان ذلك: أنه ليس كل ما يدخل في هذا الباب يصلح أن يُعَدَّ من أصول الفقه، فإن الملائم لعلم الأصول هو: القواعد الكلية للاتباع والابتداع من جنس ما تكلم فيه شيخ الإسلام، وكثير مما جاء في كتاب الاعتصام يدخل في ذلك، وأما أصناف البدع نفسها وأفرادها الجزئية فليست من جنس أصول الفقه، إلا أن تذكر على سبيل التمثيل وإيضاح القاعدة، ولهذا لا يعد كتابٌ مثل «السنن والمبتدعات» للقشيري من أصول الفقه، لأنه كتاب في حصر البدع المعينة وتتبع ما وقع من البدع قصد التحذير منها، دون أن يقصد إلى أصول الباب وقواعده المجردة.

٩- تخريج الأصول على الفروع:

يُعَرِّفه الدكتور الباحسين بأنه «العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية»(١).

وغاية هذا العلم الأساسية هي الكشف عن قواعد وأصول الأئمة التي بنوا عليها أحكامهم(٢).

ونسبة هذا الفن إلى علم الأصول لا تحتاج إلى تدليل، إذ هو استخراج للأصول الفقهية الخاصة بأئمة المذاهب عن طريق النظر في فروعهم الفقهية، فلم تقصد الفروع لذاتها، وإنما المقصود بناء الأصول عليها، وهذا بلا ريب جهد أصولي.

ولقد كان يكفينا هذا لإثبات انضواء هذا العلم تحت المظلة الأصولية،

---

(١) «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» (ص١٩).
(٢) «المصدر نفسه» (ص٢٢).

ولكن لما كانت دراستنا دراسةً نقدية إصلاحية بحكم اتصافها بالتجديد كان لزامًا علينا أن نبين أن هذا الفرع الأصولي بصورته التي وصلت إلينا قد انطوى على آفة عظيمة، وهي أنه بُني على أساس مذهبي تقليدي غير استدلالي أو اجتهادي، وسيأتي تفصيل نقدنا لمسلك الأصوليين في تناول هذا الفن، وذلك في الكلام عن مناهج الأصوليين في التأليف[(١)]، فإن ذلك هو الموضع المناسب لتفصيله، ولذا نوجز هنا الشروط التي يمكن على أساسها اعتبار هذا الفن من قبيل الدراسة الأصولية، وأهمها شرطان:

أحدها: إعادة النظر في المادة التي وصلت إلينا من هذا العلم، والعمل على تصحيح نسبة الأصول إلى الأئمة بصورة صحيحة، فإن كثيرًا من تلك الأصول لم يثبت بطريق يوثق به[(٢)].

والشرط الثاني: اعتبار ما صح عن الأئمة في هذا الباب أقوالاً قابلة للنظر والعرض على الأدلة الشرعية، وليست أحكامًا مقطوعًا بها، فلابد من البرهنة عليها والاستدلال لها، فإن أتباع المذاهب يأخذونها مسلَّمة كأنها أدلة شرعية يستدلون بها ولا يستدلون عليها، فحسب أحدهم أن ينسب القول إلى إمام المذهب حتى يكون ذلك دليلاً وبرهانًا يذعن له الأتباع.

ومن الحري أن نبين أن هذا لا يسلب الفائدة من ذكر أقوال أئمة الفقه، بل الحق أن لأصولهم التي ثبتت عنهم ثمرة جليلة، إذ يكفي أنها أفهامهم المضيئة، فإنهم أئمة الفقه والاجتهاد، فلا جرم كان في أقوالهم من السداد ما يوجب النظر إليها بعين الاعتبار، وهذا نافع جداً حيث إن النظر في تأصيلاتهم يعين على فهم الأدلة، وفرق بين هذا وبين اعتبار أقوالهم في ذاتها أدلة، ثم إننا نعني بأقوال الأئمة: كل الأئمة وليس أقوال إمام دون غيره كما عليه المذهبيون، وهذا فرق آخر جدير بالاعتبار.

---

(١) وذلك في الفصل الخامس من هذا الباب.
(٢) انظر: «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» (ص٤٤ - ٤٦).

وأخيرًا: نذكر أن مما يدخل في الدراسة الأصولية تأصيل هذا الفن نفسه، ودراسته دراسة تاريخية تأصيلية نقدية، ومن أمثلة الدراسات التي وفَّت بشيء من ذلك: كتاب «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين فإنه بحث رائد في هذا المجال، علمًا بأن الكتاب لم يختص بتخريج الأصول من الفروع، وإنما شمل نوعين آخرين من التخريج، هما: «تخريج الفروع على الأصول»، و«تخريج الفروع على الفروع»، ولا ريب أن مثل هذا العمل لا يخرج عن مظلة الدراسة الأصولية.

١٠- «تخريج الفروع على الفروع»:

يذكر الدكتور الباحسين أن فائدة هذا العلم هي «التعرف على أحكام المسائل الجزئية المتنوعة التي سكت عنها الأئمة، إما لأنه لم يقع عنها سؤال في زمنهم، أو لأنها من الوقائع والنوازل الجديدة التي لم يرد عنهم فيها شيء»[(١)].

ويبدو من هذه الغاية المذكورة أن هذا الفن يؤسس للتقليد، ويجعل أقوال الأئمة أصولاً، معرضًا عن أدلة الشرع ونصوص الكتاب والسُّنة التي منها يلْتَمَس حكم الوقائع والنوازل الجديدة، وسيأتي بيان آفة هذا الفن في الكلام عن مناهج التأليف[(٢)] بما يغنينا عن الإطالة هنا.

والحاصل: أن هذا العلم لا يمكن إلحاقه بالأصول، بل سيأتي أنه قام على أنقاض علم الأصول[(٣)]، ومع هذا فإننا نرى أن لعلم أصول الفقه نوعًا من الهيمنة عليه، وذلك إذا تناولناه من زاويتين:

إحداهما: أن تتضمن كتب الأصول دراسة نقدية فاحصة تكشف عن أوجه الضرر التي لحقت بالفقه من جرَّائه، وهذا عمل إصلاحي تجديدي لابد منه.

والثانية: النظر في مصادر التخريج وهي الطرق التي يُتَعَرَّف منها على

---

(١) «المصدر السابق» (١٨٨).
(٢) وذلك في الفصل الخامس من هذا الباب.
(٣) الموضع السابق نفسه.

أقوال الأئمة[1]، وهذه تفيدنا -بعيدًا عن دائرة هذا الفن- في معرفة أقوال أئمة الاجتهاد، فإن لنا فيها أربًا غير أرب المقلدين، وهو الاستعانة بها على فهم أدلة الشريعة وليس الاستغناء بها عن الأدلة الشرعية.

١١- الفروق الفقهية:

يقول الدكتور جمال عطية في تعريفه:

«فن الفروق: هو إيضاح الفروق الدقيقة والمعاني المؤثرة التي أدت إلى اختلاف أحكام المسائل المتشابهة. ومسائل القياس والاستحسان غنية بالأمثلة. وعلى هذا الفن جل مناظرات السلف، حتى قال بعضهم: الفقه جمع وفرق»[2].

وإذا كنَّا اعتبرنا القواعد الفقهية من قبيل الدراسة الأصولية فإننا لا نستطيع ذلك بإزاء فن الفروق، فإن القاعدة الفقهية تتصف بشيء من العمومية وفيها من الضبط الذي يجمع طائفة من الكليات ما لا يوجد مثله في الفروق الفقهية، لأن أغلب أمثلة الفروق لا تخرج عن مسألتين فرعيتين بينهما فرق خفي أو دقيق يطلب إظهاره، فهي أشبه بالاستنباط الجزئي منها بالتأصيل الكلي، فهي بالفقه أولى من أصول الفقه، هذا إذا نظرنا إلى مادة الفروق ذاتها.

وأمَّا إذا نظرنا إلى فن الفروق ذاته من حيث التعريف به ومدى الحاجة إليه، ونشأته وتطوره وأقسامه، ومن الذي هو أهل له، وغير ذلك - فإن هذا كله عمل أصولي تنظيري ينبغي أن تضطلع به كتب الأصول، ومن هنا نَعُدُّ كتاب الدكتور يعقوب الباحسين: «الفروق الفقهية والأصولية: مقوماتها، شروطها، نشأتها، تطورها: دراسة نظرية وصفية تاريخية» - نَعُدّ هذا الكتاب من قبيل الدراسة الأصولية، بينما نعد كتاب «الفروق» لأسعد بن محمد بن الحسين

---

(١) ومن هذه المصادر: نصوص الأئمة ومفهوماتها، وأفعالهم وأقوالهم وغير ذلك. انظر في بيانها: «التخريج عند الفقهاء والمحدثين» للباحسين (ص ١٨٩-٢٤٥)، ومقصودنا المصادر الصحيحة دون غيرها، وتمييز ذلك يحتاج إلى بحث ونظر.

(٢) «التنظير الفقهي» (١٢٣).

الكرابيسي من قبيل الدراسة الفقهية لكونه تضمن مادة فقهية فروعية، بينما كان الأول دراسة أصولية تنظيرية.

وهناك نوع آخر من الفروق يذكر هنا، وهو الفروق الأصولية، ومع أن هذا الفن ظاهر النسبة إلى أصول الفقه إلا إننا في غنى عن المطالبة بضمه إلى علم الأصول لأنه بالفعل متضمَّن في كتب الأصول، فإن الفروق الأصولية كانت داخلة في ضمن المباحث الأصولية إذ قلما تذكر العلة إلا ويفرق بينها وبين السبب، أو يذكر الحكم التكليفي دون أن يفرق بينه وبين الحكم الوضعي، أو يذكر النسخ دون بيان ما يفترق به عن التخصيص. هذا أحد سببين ذكرهما الدكتور الباحسين لقلة المؤلفات في الفروق الأصولية.

والسبب الثاني: أن المباحث الأصولية التي تدخل في باب الفروق قليلة جداً ومحصورة محدودة، بخلاف المسائل الفقهية الكثيرة والمتجددة على مر العصور[(١)].

وعلى هذا فالفروق الأصولية ليس لها وجود فعلي خارج كتب الأصول، بل هي جزء لا يتجزأ من مادة علم الأصول، ولهذا لم نفردها ببند مخصوص من هذا القسم، وإنما أصل حديثنا في هذه النقطة هو عن الفروق الفقهية.

١٢- اختلاف العلماء: أسبابه وأقسامه وأحكامه:

لم أجد مَنْ جَعَلَ هذا النوع فنًّا مخصوصًا كشأن ما سبق من فنون، إلا أن النظر الدقيق يقضي باعتباره كذلك، إذ إن عناصره واسعة متشعبة، ومسائله ذات صفة بحثية استدلالية، وهذا من أهم مسوغات اعتباره فنًّا قائمًا.

وهاك بعض عناصره ورءوس مسائله التي يتصور أن يشتمل عليها هذا الباب:

ا- أسباب اختلاف الأئمة في استنباط الأحكام: وهذا مبحث أصولي جليٌّ، إذ إن أكثر مادته أصولية صرفة، وقد صنِّف فيه على الخصوص مؤلفات مخصوصة، قديمًا وحديثًا.

---

(١) انظر: «الفروق الفقهية والأصولية» للدكتور يعقوب الباحسين (١٤٥)، وهذان السببان قد استخرجناهما من كلامه، إذ لم يذكر سببين منفصلين، وإنما أدمجهما معًا.

أ- «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين» لابن السِّيد البَطَلْيَوْسِي.

ب- «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» للإمام ابن تيمية.

ج - «الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية» للعلامة ولي الله الدهلوي.

د - «أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ / علي الخفيف.

هـ- «أسباب اختلاف الفقهاء» للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

هذا فضلاً عن تناثر المادة في كتب الأصول والفقه.

٢- ما يسوغ من الخلاف وما لا يسوغ(١).

٣- هل اختلاف الأمة في الفروع رحمة أم نقمة؟(٢).

٤- تقسيم الاختلاف إلى اختلاف في التنزيل واختلاف في التأويل(٣).

٥ - اختلاف التنوع واختلاف التضاد(٤).

٦- الآثار العملية للاختلاف العلمي، وحكم الخلاف العلمي الذي يبلغ حد الفتنة والتقاتل(٥).

فضلاً عن مسائل أخرى في الخلاف تناثرت في مواضع مختلفة: فبعضها في مباحث الاجتهاد من كتب الأصول، وبعضها في الكتب المصنفة في أدب العالم والمتعلم، وبعضها في كتب الكلام والفِرَق، وبعضها في كتب تاريخ الفقه، وغير ذلك تكتمل بمجموعه مادة هذا الفن، وقد يحسن أن يضم إلى هذا الباب بعض المباحث المتممة مثل:

---

(١) انظر مثالاً لهذا البحث في «الموافقات» (٤/٢١٤ - ٢٢٤)، و«اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية (١/١٣٠ - ١٤١).

(٢) انظر طرفًا من هذه المسألة في : «الاعتصام» للشاطبي (٣٩٤- ٣٩٥).

(٣) انظر «اقتضاء الصراط المستقيم» (١/١٤١ - ١٤٩).

(٤) انظر «اقتضاء الصراط المستقيم» (١/ ١٣٢ - ١٣٧).

(٥) لشيخ الإسلام بحث جليل في تأصيل هذا الباب: انظر ما جاء في كتاب «الاستقامة» (١/٢٤ - ٨٢).

١- أدب الخلاف.

٢- أحكام التعامل مع المخالفين من أهل القبلة ومن غير أهل القبلة.

٣- آداب البحث والمناظرة.

٤- الآثار الإيجابية والسلبية لاختلاف الفقهاء.

ومَا ذكرت هذه العناصر لأحصر مشتملات هذا الفن، وإنما قصدت إلى بيان اتساع الأفق الذي يمكن أن تحوم فيه مباحث هذا الفن.

ووجه تعلُّق هذا الباب بأصول الفقه: أن الاختلاف بين المجتهدين يأتي بعد النظر في الأدلة فهو إذن من توابع الاستنباط، إذ إنهم لو لم يجتهدوا في استنباط الأحكام لم يقع بينهم خلاف، ولما كانت أصول الفقه هي التي تقنن الاجتهاد كان من تمام ذلك أن تقنن لتوابع الاجتهاد، ولذا فمن الملائم أن يضَمَّ هذا النوع إلى باب الاجتهاد والفتوى من كتب الأصول.

وثمة وجه آخر، وهو أن البحث في أقسام الخلاف وما يسوغ منه وما لا يسوغ وغير ذلك يأخذ صورة تنظيرية تأصيلية، وهذا يقرِّبه من علم أصول الفقه الذي هو علم تنظيري بالأساس.

وخلاصة القول: أن مقترحنا بشأن هذا النوع ذو شقّين:

أحدهما: اعتباره فنًّا قائمًا وفرعًا مستقلاً من الفروع العلمية، وليس مجرد مسألة أو مبحث(١).

والثاني: اعتباره من فروع علم أصول الفقه وإدخاله تحت المظلة الأصولية.

وقد دلَّلنا على هذا وهذا بحسب ما يناسب المقام، وبالله التوفيق.

* * *

---

(١) ولقد صدرت رسالة علمية في هذا الموضوع بخاصة للباحث أحمد بن محمد عمر الأنصاري عنوانها: «آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة»، فقد تناول الآثار المنهجية، والآثار العلمية والفكرية، والآثار الأخلاقية والاجتماعية، وفي كل نوع من هذه الثلاثة قسم الآثار إلى إيجابية وسلبية.

القسم الثاني

مباحث ومسائل كبرى

الحق: أن غير قليل من مسائل هذا القسم حقيق أن يلحق بالقسم الأول، لما في كثير منها من تشعب وتفصيل واستقلالية، إلا إن اعتبارها كذلك أمر سابق لأوانه[1]، وحسبنا هنا أن نكسب لها قبولاً وأن نثبت وجودها ومعدنها الأصولي، أما بيان قدرها وحجمها وتشقيق مسائلها فإن ذلك موكول إلى خطوات لاحقة لا ينهض بها بحث أولي تأسيسي مثل هذا البحث، وإنما ذكرنا ذلك هنا لنسجِّل في بادرة مسائل هذا القسم أننا نطمح فيه إلى أكثر مما نعرضه، فمن يدري ربما يكون تحقيق ذلك على يد غيرنا، ولا غضاضة في ذلك، فحسبنا أن نكون أدلاء على الخير، فإن المجال يتطلب جهودًا متآزرة، ومن الله نستمد العون.

١- الوساطة بين أهل الرأي وأهل الحديث:

لقد طال الخلاف وعظم الشقاق بين طائفتين من أهل العلم، وهما: أهل الرأي وأهل الحديث، وهو خلاف قديم يرجع إلى زمان التابعين رضي الله عنهم[2].

ولقد دارت رحى الحرب زمانًا طويلاً بين هاتين الطائفتين، ثم في مرحلة لاحقة انضمت إلى المعركة طائفة ثالثة وهم أهل الظاهر.

وإذا أردنا تلخيص النزاع بين هذه الطوائف الثلاث فسنجد أن الأمر يحتاج إلى شيء من التفصيل:

---

(١) وإن كنا قد فعلنا شيئًا من ذلك في بعض الأنواع التي تضمنها القسم الأول، وذلك في كل من «التفاضل والأفضلية» (راجع رقم ٦) و«اختلاف العلماء» (رقم ١٢)، وذلك لظهور هذا المعنى في هذين البابين كما بيناه ضمن حديثنا عنهما.

(٢) ذكر موسى بن هارون أن الذين ابتدعوا الرأي ثلاثة: ربيعة بالمدينة، وعثمان البتي بالبصرة، وأبو حنيفة بالكوفة. انظر: «جامع بيان العلم» لابن عبد البر (ص١٠٧٩)، وهو يفيد أن ظهور الرأي كان في آخر عهد التابعين، إذ إن ربيعة وعثمان من صغار التابعين.

أما أهل الحديث الأولون مثل مالك وسفيان والشافعي وأحمد وإسحاق وأمثالهم فهؤلاء كانوا أسلم وأعلم وأقرب إلى نهج الصحابة وأئمة التابعين وهم على الجادة في اقتفاء النصوص وفقه معانيها، وهؤلاء هم أرشد الطوائف، وهم وسط بين أهل الظاهر وأهل الرأي: فإن أهل الظاهر مع تعظيمهم للنصوص إلا إنهم جمدوا على ظاهرها وقصَّروا في فهمها، وأهل الرأي مع غوصهم على معاني النصوص واستنباطهم لمكنون دلائلها إلا إنهم لم يعتنوا بطلب النصوص، ولا اعتقدوها وافية بالأحكام، وعارضوا بين كثير من النصوص والقياس.

ثم خلف من بعد أئمة الحديث الأولين خَلَفٌ حملوا الحديث نصًّا ولم يعوا أحكامه ولا كانوا فقهاء بصراء به كما شهد بذلك غير واحد من المحققين الذين آلمهم ما آل إليه حال المحدثين: كالخَطَّابي وابن عبد البر والذهبي[1].

وعلى هذا فكل من رمى أهل الحديث بأنهم لا فقه لهم ولا بصر عندهم بمعاني الحديث فإنما قصد هؤلاء، أما فقهاء أهل الحديث فهؤلاء ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، وإن هؤلاء الثلاثة: الخطابي وابن عبد البر والذهبي من القليل الباقي من فقهاء المحدثين من أهل زمانهم.

هذا إذا نظرنا إلى منازل الناس بين قطبي الرأي والحديث.

وأمَّا إذا نظرنا إلى مطلق الرأي والحديث: فإن الرأي -كما يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ-: «ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه، والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف: فاستعملوا الرأي الصحيح، وعملوا به، وأفتوا به، وسوغوا القول به، وذموا الباطل، ومنعوا العمل به والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله، والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحدًا

(١) انظر نصوص هؤلاء الأئمة الثلاثة في: «المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية» للدكتور عمر سليمان الأشقر (ص٣٦، ٣٧).

العمل به، ولم يحرِّموا مخالفته، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله ورده»[١].

والمستفاد من كلامه: أن أهل الرأي ما ذُمُّوا لمجرد استعمالهم الرأي، فإن الرأي هو أساس فهم الأدلة، ولذا قال ابن المبارك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسِّر لك الحديث»[٢].

وعلى هذا فأقرب أهل الحديث إلى السداد من كان له نصيب من الرأي المحمود، وأقرب أهل الرأي من الرشد من كان له نصيب من الحديث، ولذا كان أبو يوسف أجلّ أصحاب أبي حنيفة وأتبعهم للنص، حتى إن عامة ما خالف فيه أبا حنيفة ومحمد بن الحسن إنما اتبع فيه النصوص والأقيسة الصحيحة، وذلك لأن أبا يوسف رحل بعد موت أبي حنيفة إلى الحجاز، واستفاد من علم السنن التي كانت عندهم ما لم تكن مشهورة بالكوفة[٣].

ومما يشهد لهذا: أن الإمام الشافعي مع تضلعه من فقه أهل الحديث رحل إلى محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وقرأ كتبه[٤]، فكان أن «مزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق» كما يعبر ابن خلدون[٥]، ولعل هذا ما دفع الأستاذ مصطفى عبد الرازق إلى القول بأنه «قد لا يكون بعيدًا عن غرض الشافعي في وضع أصول الفقه أن يقرب الشُّقَّة بين أهل الرأي وأهل الحديث، ويمهد للوحدة التي دعا إليها الإسلام»[٦].

هذا تلخيص بالغ للمسألة، وإن أدنى نظر فيما أوردناه هنا لينتهي إلى أن

---

(١) «أعلام الموقعين» (٦٧/١)، ولقد أتبع ذلك بتفصيل القول في بيان الرأي الباطل والرأي المحمود. انظر الصفحات (٦٧ - ٨٥).

(٢) «المصدر نفسه» (٨٢/١)، ولعل هذا المعنى للرأي هو الذي بنى عليه الأستاذ مصطفى عبد الرازق اختياره أن الرأي وُجِدَ مع الكتاب والسُّنة في عهد النبي ﷺ، وأن الرأي نشأ في ظل الإسلام ورعايته» «التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (١٣٣، ١٣٤).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوى» (٤٧/٤).

(٤) انظر بيان ذلك في «مناقب الشافعي» للبيهقي (١٠٥/١) وما بعدها، ففيها تفصيل رحلته إلى محمد بن الحسن وما جرى بينهما.

(٥) «مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٤٨).

(٦) «تمهيد ...» (ص٢٣٧).

هذه المسألة هي من منابت علم الأصول التي لابد أن يدركها دارس الأصول في مبدأ تحصيله، إذ إنها من أهم المنافذ التي نصل منها إلى معرفة فقه السلف ونهجهم السديد في استنباط الأحكام، فهي من أصول علم الأصول.

وإذا كان ذلك كذلك فإننا نقترح أمرين معًا:

أحدهما: تحرير هذه المسألة بصورة متقنة وتحقيقها باعتدالٍ ونَصَفة بعيدًا عن التعصب المذهبي، حتى نصل فيها إلى خلاصة شافية، ولعلنا نحقق الوساطة المأمولة بين الطائفتين، فإننا أحوج ما نكون اليوم إلى ذلك بعد أن خفَّت حدة المذهبية، فإن العودة بالفقه إلى منابعه الأولى هو السبيل إلى نهضة صحيحة رشيدة شاملة للفقه الإسلامي، وإن العودة الواعية إلى تلك المنابع لابد أن تقوم على أصلين صحيحين يكمل كل منهما الآخر:

الأصل الأول: الاتكاء على نصوص الشريعة وتقديمها على كل ما سواها (وهذه طريقة أهل الحديث).

الأصل الثاني: اتخاذ الرأي الصحيح طريقًا إلى فهم النصوص وتفتيق كنوزها (وتلك بضاعة أهل الرأي).

ولذا وجدنا الأئمة الربانيين قد أحرزوا هذين الأصلين معًا.

والثاني: إضافة هذه المسألة إلى مادة علم الأصول المحضة، فرغم حاجة دارس الأصول إليها ليعرف من أين اشتُقَّت أصول الأئمة إلا إن أكثر من تناولوا المسألة بحثوها خارج دائرة الأصول: وذلك في كتب أدب العالم والمتعلم، وفي كتب المناقب، وفي كتب تاريخ الفقه الإسلامي، وغيرها، ولنذكر هنا بعض المصادر التي تناولت المسألة لنؤكد أنها قد تبعثرت بعيدًا عن كتب الأصول المحضة:

١- «مناقب الشافعي»[1] للإمام البيهقي.

---

(١) انظر كلامه عن موقف الشافعي من أهل الرأي في رحلته إلى محمد بن الحسن (١/١٠٥-١٧٢) مواضع متفرقة.

٢- «جامع بيان العلم وفضله»[١] لابن عبد البر.

٣- «صحة مذهب أهل المدينة»[٢] لابن تيمية.

٤- «الملل والنحل»[٣] للشهرستاني.

٥- «أعلام الموقعين»[٤] لابن القيم.

٦- «المقدمة»[٥] لابن خلدون.

٧- «حجة الله البالغة»[٦] للدهلوي.

٨- «تاريخ التشريع الإسلامي»[٧] للخضري.

٩- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»[٨] لمصطفى عبد الرازق.

وإذا تقرر أن لأهل الحديث الأقدمين منهجًا خاصًّا في الاستنباط ومدرسة فقهية لها وزنها واعتبارها في مقابل أهل الرأي -إذا تقرر هذا فإن من الحري بأهل الأصول أن يستمدوا من مصادر أهل الحديث ويستخرجوا القواعد الأصولية التي ساروا عليها، خاصة أن هناك مصادر خاصة قد عُنِيَتْ ببيان المنهج الفقهي لأهل الحديث، وأهمها: «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر، و«الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي، والحق: أن هذين المصدرين مع أنهما لا يصنفان ضمن كتب أصول الفقه بصورة رسمية إلا إنهما -مع التدبر والإنصاف-

---

(١) انظر طرفًا من ذلك في الباب الوارد (ص٨٤٤-٨٦٣)، وفي البابين الواردين في الصفحات (٩٩٨- ١٠٨٦).

(٢) الرسالة أساسًا في نصر طريقة فقهاء أهل الحديث الذين يمثلهم أهل المدينة وهي مطبوعة في «مجموعة الفتاوى» (٢٠/٢٩٤- ٣٩٦).

(٣) وذلك في الكلام عن أهل الرأي وأهل الحديث. انظر (٢/١٢،١١).

(٤) وذلك في مواضع متفرقة من كتابه، نخص منها ما جاء في (جـ١/ ٦٦-٨٥).

(٥) انظر الفصل الخاص بالفقه (٤٤٥ - ٤٥١).

(٦) وفيه باب بعنوان: «الفرق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي» (١٤٧- ١٥٢)، فضلاً عما تناثر في مواضع أخرى.

(٧) انظر ما جاء (ص١٤٦-١٥١).

(٨) لقد أفاض الأستاذ مصطفى عبد الرازق في دراسة الرأي ونشأته وأطواره، وبيان مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث وتوسط الشافعي بين المدرستين، وقد قارب حديثه في ذلك على النصف من كتابه. انظر (١٢٤- ٢٤٩).

يبدوان أكثر شبهًا برسالة الشافعي من أكثر الكتب التي عُدَّت من أمهات كتب الأصول!!

٢- الوساطة بين المحدثين والفقهاء:

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه المسألة مرادفة للمسألة الأولى، وأن طرفي النزاع هنا هما طرفا النزاع هناك.

والحق: أن المسألتين مختلفتان تمامًا، والطرفين أيضًا مختلفان، كل ما هنالك أن هذه المسألة امتداد للسابقة، فلابد أن يقع نوع اشتباه. وهاك بيانَ ذلك:

ذكرنا في الكلام عن المدارس الثلاث: أهل الحديث، وأهل الرأي، وأهل الظاهر -أن المرتضى هو طريقة أهل الحديث، وأنها أكمل الطرائق، وأن أقرب أهل الحديث من الحق من أوتي فقهًا ونظرًا سديدًا، وهذا يطلق عليه الرأي، إلا إنه رأي صحيح لأنه في خدمة النص وليس عوضًا عنه، على أن هذه الطائفة المحدودة من أهل الحديث توشك أن تكون قد انقرضت بعد القرن الثالث، وأصبح مصطلح أهل الحديث يطلق على معنى مغاير عنه عند القدماء، فقد صار المحدِّث هو الذي يروي الحديث لفظًا ولا يفقه ما فيه كما أشرنا في المسألة السابقة، وصار هذا هو النعت الغالب على المحدثين، فهذا ابن عبد البر المتوفى سنة ثلاث وستين وأربعمائة ينعى على ما آل إليه طلاب الحديث في عصره فيقول: «أما طلب الحديث على ما يطلبه كثير من أهل عصرنا اليوم دون تفقه ولا تدبر لمعانيه فمكروه عند جماعة أهل العلم»(١).

وهذا لا ينفي أنه وجد في المتقدمين من شغله الحديث عن الفقه كما ورد ذلك عن الأعمش(٢) وابن معين(٣) وغيرهما، كما وجد في المتأخرين من أهل الحديث من جمع بين حفظ الحديث وفقهه، وابن عبد البر نفسه من هؤلاء،

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» (ص١٠٢٠).

(٢) «المصدر نفسه» (ص١٠٣٠).

(٣) انظر: «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي (٢/١٦٠)، ففيه قصة تفيد أن ابن معين رَحِمَهُ اللَّهُ لم يكن فقيهًا.

وكذلك الخطيب البغدادي، وغيرهما، إلا أن العبرة في هذا وذاك بالغالب، وقد كان الغالب على المحدثين الأُوَل فقه الحديث، والغالب على من بعدهم حمل الحديث دون معرفة فقهه.

إذا عُلِمَ هذا فنحن إنما أردنا بالمحدثين هنا: المتأخرين منهم الذين مَحَّضوا جهدهم لرواية الحديث وحفظه، فهذا يدل على أن المذكورين هنا غير المذكورين في المسألة السابقة.

وأمَّا أهل الرأي الذين تناولناهم في المسألة الأولى فأولئك أيضًا قد انقرضوا أو كادوا، فإنهم مع أخذهم الرأي وتقديمه في أحيان كثيرة على النصوص إلا إنهم لم يتعمدوا ترك الحديث الصحيح، بل قد صح عن غير واحد منهم أنه قال: «إذا صح الحديث فخذوا به ودعوا قولي»[١]، وإنما يتركون الحديث إما لعدم بلوغه إليهم، وإما لاعتقادهم أنه ضعيف، أو لاعتقادهم أنه ليس فيه دلالة على المسألة، ثم إنهم -رضوان الله عليهم- لم يكونوا مُعْدِمين في الحديث وإنما كان لكل منهم نصيب من ذلك حتى كان منهم من روى الحديث وتلقى السنن عن أئمة الحديث كما ذكرنا في حق أبي يوسف رَحِمَهُ اللهُ ثم إنهم -رحمهم الله- لم يكونوا مقلدة ولا عرفوا التقليد، وإنما كانوا أهل اتباع إذا تبدَّى لأحدهم أن الدليل على خلاف قول إمامه أخذه وترك قول إمامه، ولذا كان أبو يوسف يقول بعد أن رحل إلى الحجاز بعد وفاة أبي حنيفة واستفاد من علم السنن التي لم تكن مشهورة في الكوفة: «لو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت»[٢].

فخلف من بعدهم خلف أُشْرِبوا التقليد، سُمُّوا فقهاء، وإنما هم حفظة لمسائل الفقه، وغاية المُجِدّ منهم أن ينظر في مسائل إمام المذهب ثم يخرِّج

---

(١) هذا القول منسوب بمعناه إلى جميع أئمة الفقه ورءوس المذاهب سواء أهل الرأي أو أهل الحديث (انظر ما نقل عنهم في ذلك -خاصة أبا حنيفة- في: «الميزان الكبرى» للشعراني (١/٦٧ - ٨٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٤/٤٧).

عليها فيما يجدّ من وقائع، بينما الفقيه عند الأولين هو من يجتهد بنفسه وينظر في الأدلة والمصادر التي هي ينبوع الفقه: إما مستنبطًا من النص، وإما قايسًا على النص، فأين هؤلاء من أولئك، ثم إن الفقيه عند الأولين يدخل فيه كلٌّ مِنْ صاحب الحديث وصاحب الرأي.

وعلى هذا فقد انقطعت النسبة بين الأوائل والأواخر في كلا الطرفين: الحديث والرأي، ولذا اخترنا هنا لفظة «المحدثين»، وهناك آثرنا لفظة «أهل الحديث» إشعارًا باختلاف المُسَمَّى.

وقد تحرر أن ههنا أربعة مصطلحات، وهي:

١ - **أهل الرأي**: وهم من غلب عليه استعمال الرأي العقلي والقياس، وغالبًا ما يكون نصيبهم من الحديث قليلاً، وإن كان منهم من أوتي حظًّا من الحديث والمعرفة بصحيحه وضعيفه.

٢ - **أهل الحديث**: وهم من جمعوا بين حفظ الحديث وفقهه، وهم يتفاوتون في نصيبهم من فقه الحديث.

وأكثر هاتين الطائفتين لم يتجاوز القرن الثالث، إلا نزرًا يسيرًا تناثروا في العصور التالية.

٣ - **المحدِّثون**: وهم من صرف همه إلى رواية الحديث وحفظه دون عناية بفهمه وفقهه.

٤ - **الفقهاء**: وهم من صرف همه إلى حفظ الفروع الفقهية دون عناية بمعرفة النصوص والنظر فيها، وإنما يقلدون أئمتهم، وعلى هذا فتسميتهم فقهاء فيها نوع تساهل، لأن الفقيه كما حررناه من قبل هو من يستنبط بنفسه، وهؤلاء يغلب عليهم التقليد.

وهاتان الطائفتان قلَّ أن توجدا في القرون الثلاثة الأولى، وإنما غلبتا بعد انقراض الطائفتين الأوليين.

وكما نشب النزاع بين الطائفتين الأوليين فقد شبَّت الخصومة بين الطائفتين الأخيرتين.

* إذا تمهّد هذا فإننا نبني عليه مقترحين فيما يخص مسألتنا، وهما نظير ما اقترحناه في المسألة السابقة:

أحدهما: تحرير المسألة بالنظر فيما عند كل من طرفي النزاع، فإن المحدثين يرمون الفقهاء بإهدار النصوص وعدم التمييز بين الصحيح والضعيف من الأحاديث، ويقدمون أقوال أئمتهم على حديث النبي ﷺ، بينما ينبز الفقهاء المحدثين بأنهم جامدون على النصوص ولا دراية لهم بفقه الحديث ومعانيه.

والثمرة المأمولة من هذه المسألة: إصلاح الخصومة بين الطرفين، وجبر نقص كل منهما بما عند الآخر، وفي خلال ذلك يوَضّح ما عند كل منهما من قصور حتى يمكن تلافيه واتقاؤه.

والثاني: ضم هذه المسألة إلى كتب أصول الفقه، إذ إن الاجتهاد الحق هو الذي يقوم على الجمع بين الفقه والحديث، فإن هذا هو عماد الاستنباط الحق، وهو أساس الاجتهاد عند السلف، كما رأيناه في وصف أهل الحديث في المسألة الأولى، ولذا كانت هذه المسألة أولى ما يكون بعلم أصول الفقه، ولما كانت معظم كتب الأصول في شغل عن تحرير سبل الاجتهاد لِمَا بيناه من أن الاجتهاد لم يعد هو غاية علم الأصول[1] -فلا عجب أن رأينا كتب الأصول قد خلت من تقرير هذه المسألة، مع أنها -في اعتقادنا- من أهم الممهدات التي يبنى عليها الفقه الصحيح، «بل إنا لنذهب إلى أكثر من هذا، إذ نرى أن التقاء النظر الفقهي بالنظر الحديثي من شأنه أن يوجه المنهج الأصولي نفسه توجيهًا رشيدًا، وأن يكون له أثره الحميد في إضافة مواد أصولية نافعة»[2].

---

(١) وقد أفضنا في بيان ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب عند حديثنا عن غاية علم الأصول.

(٢) ولعلنا نعثر على شيء من آثار ذلك على علم الأصول فيما سنورده بعد قليل من مباحث جزئية مقترحة في هذه المسألة، فإن كثيرًا من البنود المذكورة هنا إذا خرجت إلى حَيِّز العمل وأخذت بمأخذ الجد فلابد أن تصبغ علم الأصول بصبغتها، وهذا في ذاته عمل تجديدي جليل.

* ونحن نورد هنا بعض النقول والإشارات التي تبين ضرورة الجمع بين الفقه والحديث:

١- قال القاضي الحسن بن عبد الرحمن الرَّامَهُرْمُزِي المتوفَّى سنة ٣٦٠هـ في طي كلام له ناصحًا بعض شيوخ العلم ممن عرَّض بأهل الحديث:

«... فألاَّ تأدب بأدب العلم، وخفض جناحه لمن تعلق بشيء منه ولم يبهرج شيوخه الذين عنهم أخذ وبهم تصدَّر، ووفَّى الفقهاء حقوقهم من الفضل، ولم يبخس الرواة حظوظهم من النقل، ورغَّب الرواة في التفقه والمتفقهة في الحديث، وقال بفضل الفريقين، وحض على سلوك الطريقين، فإنهما يكملان إذا اجتمعا وينقصان إذا افترقا..»[(١)].

٢- وقال الإمام أبو سليمان الخَطَّابي المتوفَّى سنة ٣٨٨ هـ:

«رأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين، وانقسموا فرقتين: أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، كل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من البُغْية والإرادة، لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع، وكل بناء لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو قَفْر وخراب...» إلى آخر كلامه[(٢)].

٣- وقال الخطيب البغدادي المتوفَّى سنة ٤٦٢هـ:

«وإنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن عن[(٣)] المحدثين لحملهم أصول الفقه وأدلته في ضمن السنن، مع عدم معرفتهم بمواضعها، فإذا عُرف صاحب الحديث بالتفقه خرست عنه الألسن، وعظم محله في الصدور والأعين، وخَشِيَ من كان عليه يطعن[(٤)]».

(١) «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» للرامهرمزي (١٦٠، ١٦١).
(٢) «معالم السنن شرح سنن أبي داود» للخطابي (٣/١ - ٦).
(٣) كذا أثبتها المحقق بالأصل (عن)، وأشار في الهامش إلى أنها في نسخة أخرى من مخطوطات الكتاب: (على)، وهذا الأخير هو الأصح سياقًا ولغةً.
(٤) «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي (١٦١/٢).

٤- ولشيخ الإسلام كلام مستحسن في هذا السبيل نقتطع منه نتفًا:

«... وقام كل من علماء الدين بما أنعم به عليه وعلى المسلمين: مقام[١] أهل الفقه الذين فقهوا معاني القرآن والحديث بدفع ما وقع في ذلك من الخطأ في القديم والحديث... وقام علماء النقل والنقاد بعلم الرواية والإسناد، وهجروا فيه لذيذ الرقاد.. فإذا اجتمع أهل الفقه على القول بحكم لم يكن إلا حقًّا، وإذا اجتمع أهل الحديث على تصحيح حديث لم يكن إلا صدقًا، ولكلٍّ من الطائفتين من الاستدلال على مطلوبهم بالجلي والخفي ما يعرف به من هو بهذا الأمر حفي... وهم في ذلك على درجات: منهم المقتصر على مجرد النقل والرواية، ومنهم أهل المعرفة بالحديث والدراية، ومنهم أهل الفقه فيه والمعرفة بمعانيه»[٢].

٥- وجاء في «أعلام الموقعين» للإمام ابن القيم:

«... كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين:

أحدهما: حفاظ الحديث وجهابذته والقادة[٣] الذين هم أئمة الأنام وزوامل الإسلام...

القسم الثاني: فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خُصُّوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام...»[٤].

ولقد قصدت من ذكر هذه النقول جملة مقاصد:

أحدها: التدليل على مقترحنا الأول بضرورة ضم أطراف هذه المسألة بإثبات أن أهل العلم قد تنبهوا لها من قديم، وإن تناولوها خارج سياق علم الأصول بمعناه التقليدي[٥]، وعليه فإننا نستطيع أن نبني من هذه اللبنات

---

(١) كذا بالنسخة المطبوعة، والمناسب للكلام: «فقام».
(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/١ - ١٠) مواضع متفرقة.
(٣) لفظة «القادة» هنا لا تناسب المقام، ولا يبعد أن تكون محرَّفة عن لفظة «نُقَّاده» التي هي أليق بوصف المحدثين، ويؤيده أن اللفظتين متقاربتان في الرسم.
(٤) «أعلام الموقعين» (٨/١، ٩)، وقد اختصرنا كلامه.
(٥) ينبغي أن يلاحظ أن كلاً من «الفقيه والمتفقه» و«أعلام الموقعين» لا يعتبران من كتب =

وغيرها مما تفرق في كلام المنصفين من أهل العلم قواعد هذه المسألة، وأن نجد فيها مسرحًا لبحث أصولي مثمر[١]: كالنظر في محاسن كل من الفريقين ومساوئهما.

ثانيها: التدليل على مقترحنا الثاني بضرورة ضم هذه المسألة إلى علم الأصول، إذ إن ما نقلناه هنا يتصف بالتقعيد والتأصيل والنظر الكلي، وهذا من أهم ما يميز الأصول، ثم إنه يمهِّد للفقه الصحيح والاستنباط السديد القائم على تحقيق شرطَي الدليل: صحة الثبوت (علم الحديث)، وصحة الدلالة (علم الفقه)[٢].

ثالثها: إثبات أن لدعوتنا أصلاً قديمًا عند المحققين والمنصفين من أهل العلم، مما يدعم ما ذهبنا إليه هنا، ويقوي رأينا بضرورة الوساطة بين الطائفتين والعمل على إزالة الخصومة بينهما.

ومن الأمور اللافتة للنظر التي لها دلالة قوية في هذا المقام أن نذكر أن النظر في كتب أصول الفقه وكتب أصول الحديث (مصطلح الحديث) يفضي إلى نتيجة مهمة في هذا الباب، حيث نجد في كتب أصول الحديث مباحث هي في حقيقتها أصول فقهية لا تعلُّق لها بالتصحيح والتضعيف والرجال: فلا يكاد يخلو كتاب من كتب مصطلح الحديث من هذه المباحث: «الناسخ والمنسوخ»، «مختلف الحديث»، «غريب الحديث»، «مبحث الترجيح»، «حجية السُّنة»[٣]، وغير ذلك، وفي المقابل لا تكاد تخلو كتب أصول الفقه من مباحث

= الأصول التقليدية، مع أنهما عند التحقيق قد حويا قدرًا ثمينًا من مادة أصول الفقه إذا نظرنا إلى المقاصد الحقيقية لعلم الأصول.

(١) لقد كتب الخطيب البغدادي في هذه المسألة أكثر من عشرين صفحة. «الفقيه والمتفقه» (١٣٨ - ١٦٥)، وفي تقديري أن كتابه «الفقيه والمتفقه» عمل غير مسبوق في بابه، إذ هو خطوة عملية في هذا الباب، وحلقة من حلقات التقريب بين الفقهاء والمحدثين، فقد كتب كتابه هذا في أصول الفقه ولكن بلسان أهل الحديث.

(٢) سيأتي بيان مفصل لهذين الشرطين في الفصل الخامس في المبحث الخاص بمنهج الاستدلال.

(٣) ذكر الدكتور حمزة المليباري هذه المباحث في ضمن تدليله على أن فقه الحديث عند المتقدمين من أهل الحديث نصف علوم الحديث. انظر: «نظرات جديدة في علوم =

حديثية لا علاقة لها بالاستنباط، من ذلك: «المتواتر والآحاد» «شروط الراوي» «طرق تحمل الحديث» «الجرح والتعديل» «تعريف الصحابي» تقوية الحديث بغيره[١].

وإذا تأملنا هاتين الحقيقتين أمكننا أن نخرج بالنتيجة التالية، وهي: أن كتب أصول الحديث في عهدها الأول قد شيدها فقهاء المحدثين، ولذا ظهرت فيه آثار الفقه، وأن كتب أصول الفقه في مهدها القديم قد أسسها مُحَدِّثو الفقهاء، ولذا رُؤِيَ فيها آثار الحديث، وهذا وهذا يسلمان إلى نتيجة أقوى، وهي أن كلاً من الفقه والحديث في الأصل أخوان، وأن أئمة السلف لم يعرفوا تلك القطيعة الذميمة بين الفقهاء والمحدثين[٢] بحيث يكون المحدث خالي الوفاض من آلة الفقه، والفقيه صفر اليدين من الحديث. وهذا دليل آخر على ضرورة طرح مسألة الوساطة بين الفريقين.

* بقي أن نعرض بعض المباحث الجزئية المقترحة التي يمكن أن تشكل عناصر البحث في هذه المسألة، وذلك ليمكن تصور ما قصدنا إليه، وذلك نضمنه البنود التالية، علمًا بأن أكثر ما نذكره مستفاد من النصوص التي أوردناها قريبًا:

١- إثبات أن الطائفتين ليس بينهما مضادة حقيقة إذا نظرنا إلى حقيقة العلم

الحديث» للمليباري (ص ٥٩)، وقد ذكر قبل ذلك طائفة كبيرة من النقول المهمة التي تؤكد أن نقاد الحديث الأوائل كانوا فقهاء. وهذا لا يخرج عما قررناه في المسألة الأولى (الوساطة بين أهل الرأي وأهل الحديث) وإن كنا هنا نستثمر ذلك في الوساطة بين المحدثين والفقهاء.

(١) وهذا قليل من كثير من المسائل الحديثية التي احتوت عليها كتب أصول الفقه (راجع ما جاء في المبحث الأول من هذا الفصل في الكلام عن مباحث الأخبار)، فقد أوردت أكثر من هذا وأحلت إلى مواضع ذلك من كتب الأصول المشهورة.

(٢) نعم عرفوا قطيعة بين أهل الرأي وأهل الحديث، وقد بينا في صدر هذه المسألة بعد البون بين هذه وتلك، فإن أهل الرأي عند الأقدمين كان لأكثرهم نصيب وافر من معرفة الحديث، كما كان أكثر أهل الحديث على دراية عظيمة بالفقه، بحيث كان عند كل منهما آلة العلم كاملة، فساغ أن تكون كل منهما مدرسة قائمة بنفسها.

الذي خُصَّ به كل منهما، وإنما الحقيقة التي صرفهم الشيطان عنها أن العلاقة بين العلمين تكاملية، فكل من الفقه والحديث يكمل بعضه بعضًا، ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وأن هذا داخل فيما قررناه من تكامل علوم الإسلام وكونها دائرة واحدة يشد بعضها بعضًا ويستمد كل منها من الآخر.

٢- بيان ضرورة الكف عن التنابز والتنقيص الذي يتبادله الطرفان، والتذكير بإصلاح النوايا، وأن الطريق إلى تحصيل العلم الشرعي لابد فيه من تآزر هذين القطبين.

٣- بيان فضل أهل الحديث وشرفهم وما ورد في ذلك من آثار، وفضيلة أهل الفقه ومنزلتهم،وما ورد في ذلك[١].

٤- بيان ما عند كل من الفريقين من المحاسن ليكمل بها الآخر.

٥- بيان ما عند كل من الفريقين من المساوئ لتُتَّقَى.

٦- إثبات أن الفقيه عليه أن يأخذ حكم الحديث من المحدث إن لم يكن له به علم[٢].

٧- إثبات أن المحدِّث لابد أن يستفيد من الفقيه، وأن يحصِّل أدوات التفقه وعلى رأسها أصول الفقه[٣].

---

(١) للإمام الخطيب البغدادي كتابان نرى أنهما قد وفيا ببيان هذين الأمرين:
أحدهما: «شرف أصحاب الحديث» وهو في بيان فضل الحديث والمحدثين.
والثاني: «الفقيه والمتفقه» وهو في بيان فضل الفقه والفقهاء.

(٢) مما يستدل به على ذلك: أن الشافعي وهو الإمام في الفقه والحديث قال للإمام أحمد ابن حنبل: «يا أبا عبد الله: إذا صح عندكم الحديث فأخبرونا حتى نرجع إليه، أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمني حتى أذهب إليه، كوفيًّا كان أو بصريًّا أو شاميًّا». «سير أعلام النبلاء» (١١/٢١٣)، فقد كان أحمد يفوق الشافعي في الحديث، ولذا أذعن الشافعي له ولم يكن هذا بنقصٍ فيه، وبمثل هذا حاز الفقهاء الأولون ما عند أهل الحديث.

(٣) ومما يصلح شاهدًا لذلك: ما رواه الحازمي بسنده عن محمد بن مسلم بن وارة أنه قال: «قدمت من مصر فأتيت أبا عبد الله أحمد بن حنبل أسَلِّم عليه، فقال لي: كتبتَ كتب الشافعي رضي الله عنه؟ قلتُ: لا، قال: فَرَّطتَ، وما علمنا المجمل من المفسر ولا ناسخ حديث رسول الله ﷺ من منسوخه حتى جالسنا الشافعي رضي الله عنه». «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» للحازمي (ص ٥) وبمثل هذا كان المحدثون فقهاء.

٨- اتخاذ التقريب بين الطائفتين سبيلاً للقضاء على التعصب المذهبي.

٩- الحض على تنقية كتب الفقه من الضعيف والموضوع، وهذا مما ينتفع به الفقهاء بالمحدثين.

١٠- الحض على شرح المتون الحديثية شرحًا فقهيًّا ميسرًا حتى يفقه الناس حديث رسول الله ﷺ، وهذا من أوجه استفادة كتب الحديث من الفقهاء.

١١- بيان ما حواه حديث النبي ﷺ من علوم العقيدة والتفسير والفقه والرقائق والآداب وغير ذلك، وأن الفقيه إذا قرأ كتب الحديث حصَّل قدرًا صالحًا من تلك العلوم، وخرج من دائرة الفقه في الأحكام الفرعية إلى دائرة الفقه في الدين كله، خاصة أن وسائل فهم تلك العلوم هي نفسها وسائل الاجتهاد التي يملكها الفقيه، وهذا من أعظم بركات اطلاع الفقيه على حديث رسول الله ﷺ.

١٢- بحث مسألة: هل يجوز التقليد في التصحيح والتضعيف. فإنها مشتركة بين الطائفتين.

١٣- بحث مسألة: حكم العمل بالحديث الضعيف. وهي أيضًا متعلقة بالطائفتين.

وسيأتي في أواخر هذا القسم بيان خاص عن هذه المسألة.

* وينبغي لنا في معرض الكلام عن الوساطة بين أهل الفقه وأهل الحديث أن ننبه على كتاب مشتهر يوحي بأنه داخل في تلك الوساطة، وليس كذلك، وهذا هو كتاب: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» للشيخ محمد الغزالي، فقد اتسم كتابه هذا بجملة خصال تجعله إلى الوقيعة أقرب منه إلى الوساطة، وهذه الخصال هي:

١- التنقص والسخرية من علماء الأمة.

٢- الضعف العلمي بأصول الحديث والسنة وكتبها.

٣- الضعف العلمي في أصول الفقه والفقهيات وخلاف العلماء ومذاهبهم.

٤- السخرية والهزء والسِّباب.

٥- التناقض.

٦- ضعفه النفسي أمام الغرب وحال العصر.

٧- الأخطاء العقدية والتهويل[١].

ولقد أنكر الشيخ الغزالي في كتابه طائفة كبيرة من الأحاديث الصحيحة الثابتة لكونها عنده مخالفة للقرآن أو للعقل أو للواقع[٢]، فضلاً عن مخالفات جسيمة لما تقرر عند جماهير علماء الإسلام من السلف والخلف، وذلك كإنكار تلبس الجني بالإنسي (المس)[٣]، وتهوينه من بعض مسائل العقيدة والفقه الثابتة باعتبار أنها تشغل عن القضايا الكبرى[٤].

وفوق كل هذا فإن الكتاب من شأنه أن يؤجج الخصومة ويورث القطيعة بين أهل الفقه وأهل الحديث، فإن الشيخ دائم التجريح في كتابه لأهل الحديث، فهو يصف آراء علماء الحديث في هذا العصر بأنها «اجتهاد صبياني»[٥]، ويصف فقههم بأنه «فقه بدوي وتصور طفولي للعقائد والشرائع»[٦]، إلى غير ذلك من تجريح وتوهين واستهزاء[٧].

وإذا كان الكتاب من مطالعه ينطوي على هذا القدر من الازدراء بأهل

---

(١) ذكر هذه الخصال وبسطها وأورد أمثلة لها من كتاب الغزالي: الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ في كتابه: «المعيار لعلم الغزالي في كتابه: «السنة النبوية»» وقد وردت الخصال المذكورة على الترتيب في الصفحات: (٥١، ٣٢، ٩٣، ١٦، ٥٦، ٩٦، ٥٧)، وقد أورد نحوها الشيخ سلمان بن فهد العودة في كتابه: «حوار هادئ مع محمد الغزالي». انظر (ص٩٨ إلى آخر الكتاب).

(٢) انظر طائفة من هذه الأحاديث التي ردها في كتابه: «السُّنة النبوية..» (ص٤٢) وما بعدها، وكتابه مليء من ذلك، وقد رد عليه الشيخ سلمان العودة في كتابه «حوار هادئ» في طائفة منها. انظر (ص١٩ وما بعدها).

(٣) انظر: «السُّنة النبوية» للغزالي (ص٤١١)، وانظر الرد عليه في «حوار هادئ» (ص١٢٢)، وقد نقل شيخ الإسلام إجماع أهل السُّنة والجماعة على ثبوت ذلك.

(٤) انظر: «المصدر نفسه» (ص١٣).

(٥) «السُّنة النبوية ...» للغزالي (ص٤١) .

(٦) «المصدر نفسه» (ص٥١).

(٧) انظر بعضًا من ذلك فيما ذكره صاحب كتاب «المعيار» في الخصلة الرابعة (ص١٦) فقد أورد أمثلة أخرى.

الحديث والانتصار للفقهاء مطلقًا فإن هذا يجعلنا نقرر دون ميل أو مجازفة أن الكتاب أبعد ما يكون عن التقريب بين هاتين الطائفتين العُظْمَيَيْن من طوائف أهل العلم اللتين ذكرنا فيهما ما ذكرنا، فضلاً عن المعالجات السقيمة من جهة البحث والنظر، بل والقصور البادي الذي يستعلن ولا يستخفي[(١)].

٣- مسألة: المذهبية واللامذهبية:

هذه المسألة من المسائل ذات الخطر، والنزاع فيها اليوم أشد من النزاع في المسألتين السابقتين، لكون أطراف النزاع أكثرهم معاصرون، فنحن أحوج إلى بحثها والسعي إلى حسم النزاع فيها من سابقتيها، وإن كان الفصل في المسألتين السابقتين بمثابة التمهيد للفصل في هذه المسألة كما سنبينه هنا فضلاً عما لهما من أهمية بيناها فيما سبق.

ولنعرض تصورنا للمسألة أولاً ثم نُثَنِّي ببيان مقترحنا فيها:

* الناس في باب المذهبية ثلاثة فُرَقَاء:

أحدها: المذهبيون: وهم أنصار المذهبية بالمعنى التقليدي، وهو إلزام المسلم باتباع مذهب معين لا يخرج عنه. ومن رءوس الدعاة إلى ذلك في عصرنا: الشيخ محمد زاهد الكوثري، والشيخ عبد الفتاح أبو غدة، والشيخ محمد عوامة، (وكل واحد من الثلاثة تتلمذ على الذي قبله)، والشيخ صديق الغُمَاري، والشيخ محمد الحامد، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ حبيب الرحمن الأعظمي[(٢)].

الفريق الثاني: أنصار فقه الدليل[(٣)] ممن ينهجون نهج أهل الحديث

---

(١) ولذا أثار الكتاب جدلاً كبيرًا، وكثرت طبعاته في وقت قصير، وذلك لما حواه من إثارة واستفزاز، وهذا ما دعا كثيرًا من أهل العلم للرد على الكتاب في كتب مستقلة، يرحم الله الشيخ الغزالي ويغفر له.

(٢) انظر في التعريف بالمذهبية وأهم خصائصها وأبرز رجالها: «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة» إشراف وتخطيط ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني (١/١٤٣- ١٥٥).

(٣) وخصومهم يسمونهم: اللامذهبيين.

الأولين[١]: ومن أعلام هذا الاتجاه: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، والشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، والشيخ أحمد شاكر، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني، والشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وغيرهم[٢]، ولقد ظهرت هذه الروح في المتأخرين منذ ما يزيد على قرنين من الزمان على يدي رجال من مثل: الإمام محمد بن عبد الوهاب، والعلامة ولي الله الدهلوي، والإمام الصنعاني، والإمام الشوكاني.

وما زال هذا الاتجاه يكسب كل يوم أنصارًا ويجد استجابة كبيرة في أوساط أهل العلم، فها نحن أولاء نرى أكثر فقهاء العصر لا يعتدُّون بمذهب فقهي بعينه، وكثير منهم صار يسأل أول ما يسأل عن دليل الحكم بعد أن كان السؤال التقليدي: من الذي أفتى به؟ وعلى أي المذاهب هو؟، وأكثر الناس اليوم لم يعودوا ينتسبون إلى مذهب حتى عوامهم، فمن وجد من يثق فيه من المنتسبين للعلم سأله دون أن يشترط فيه أن يكون على مذهبه، وهذا -بحمد الله- له أسباب كثيرة منها جهود هذه الطائفة التي ذكرنا هنا أعلامها.

الفريق الثالث: أصحاب الفقه المقارن[٣]: وأشير بهذا الاسم إلى طائفة كبيرة من الفقهاء في هذا العصر، وهم الذين ينظرون في جميع المذاهب الفقهية على أنها مذهب واحد، ويتخيرون من كل مذهب «ما يكون أصلح للناس وأقرب إلى روح العصر»[٤]، و«ما هو أنسب وأوفى بالحاجة الزمانية

---

(١) وقد بينا صفة أهل الحديث في الكلام عن المسألة الأولى.

(٢) انظر في التعريف بهذه الطائفة وأهم خصائصها وأبرز رجالها: «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة» (١٥٦/١ - ١٦١).

(٣) انظر في بيان ملامح الفقه المقارن ودواعيه (عند أصحابه): «تاريخ التشريع الإسلامي» للدكتور محمد سلام مدكور (ص١٣٧، ١٣٨)، و«التنظير الفقهي» (ص١٩٠)، وما جاء في «تجديد الفقه الإسلامي» ضمن سلسلة «حوارات لقرن جديد» (ص٣٦) وهو ضمن القسم الخاص بالدكتور جمال عطية، و«المدخل الفقهي العام» للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا (٢٠٦/١)، وقد سماه: «الاتجاه العصري».

(٤) «الأحوال الشخصية» للشيخ محمد أبو زهرة، (ص١١)، وقد أعاد هذه العبارة بنحوها في

والمكانية»[1]، فالمقصود من هذه الدراسة المقارنة للمذاهب الفقهية أن يتبين للدارسين «أي الآراء أقرب إلى الحقيقة، وأيها أسلم عاقبة وأحق اتباعًا وعملاً»[2].

ومن رءوس هذا الاتجاه -فيما يبدو لنا-: الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ علي الخفيف، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور جمال عطية، ويلاحظ أن طائفة كبيرة من الدراسات الفقهية اليوم تنحو هذا المنحى، خاصة الرسائل والدراسات الجامعية»[3].

ويلاحظ أن الاتجاه المذهبي اليوم قد اضمحل كثيرًا، ولم يعد له نفوذه السابق، وأن الغلبة اليوم للاتجاهين الآخرين الذين ينتمي إليهما أكثر دارسي الفقه في عصرنا.

* ولعلنا لا نجد من المناسب أن نعلق على الاتجاه الأول (الاتجاه المذهبي)، إذ إن كثيرًا من الدارسين اليوم قد بيّن آفات المذهبية[4] بما يغني عن ضرب المثال.

* وأمّا الاتجاه الثاني -فقه الدليل- فهو أقرب ما يكون نسبًا لطريقة فقهاء الحديث، وهي التي بَيَّنَّا خصائصها في المسألة الأولى من هذا القسم، وأصحاب هذا الاتجاه يصرحون بأنهم يحيون نهج فقهاء الحديث الأولين، وهذه أيضًا لا تحتاج إلى تعليق لما سبق بيانه في الكلام عن أهل الحديث في المسألة الأولى، وإن كان الإنصاف يقتضينا أن نبين أن الآفة التي تلحق ببعض المنتسبين إلى هذا الفريق هي في العجلة التي يقع فيها بعض الطلبة حين

= الصفحة ذاتها.

(١) «الفقه الإسلامي ومدارسه» للشيخ مصطفى أحمد الزَّرْقا (ص١٢١)، وانظر له أيضًا: «المدخل الفقهي العام» (١/٢٠٧).

(٢) «أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ علي الخفيف (ص٢٧٥).

(٣) انظر: «تاريخ التشريع الإسلامي» للدكتور محمد سلام مدكور (ص ١٣٨).

(٤) انظر ما جاء في: «بدعة التعصب المذهبي» للشيخ محمد عيد عباسي، فهو من أوسع الكتب التي بينت تهافت المذهبية.

يتسورون على فهم الأدلة قبل إحكام آلة العلم من اللغة والنحو وأصول الفقه[1]، ولذا ينبغي أن يوَجَّه المبتدئون من سالكي هذا السبيل إلى إتقان علوم الوسائل حتى يفقهوا ما حوته النصوص من العلم والفقه، وأن يتمرسوا بكلام الفقهاء حتى تحصل لهم الدُّرْبة على الاستنباط، فإن هذا -لعمر الله- هو الذي تأسس به عظماء فقهاء المحدثين: كمالك وسفيان والشافعي وأحمد وابن راهويه وغيرهم.

* وأمَّا الاتجاه الثالث -وهو الدراسة المقارنة- فهو لون جديد لم يعْهَد بهذا الظهور والجلاء إلا في هذا العصر، ولذا حق لنا أن نقف عنده وقفة تناسبه:

إن هناك جملة من المزايا يمكن أن تحسب لأصحاب هذا الاتجاه:

منها: أنهم كان لهم أثر كبير في تخفيف حدة التعصب المذهبي، كما كان لجهودهم -مضافةً إلى جهود الفريق السابق- أعظمُ يدٍ في تقليص المذهبية وإضعاف نفوذها في معظم الأقطار الإسلامية.

ومنها: أن بحوثهم الفقهية حرة من قيود الالتزام المذهبي، مما جعل بحثهم منتجًا ومثمرًا، بخلاف الفقه المذهبي الذي يكاد يعلم الباحث سلفًا ما سيؤدي إليه بحثه، ومما يشهد لهذه الروح أنهم دعوا إلى فتح باب الاجتهاد، وذهب كثير منهم إلى أنه ممكن ميسور.

ومنها: أن نهجهم في مجمله أقرب إلى درك الحق وتحصيل الفقه الصحيح من نهج المذهبيين، مع ما يؤخذ عليهم من أمور سنتعرض لها بعد قليل.

ومنها: أن منهجهم يقترب من فقه الدليل، خاصة أن طبيعة هذا المنهج تسمح بقدر كبير من المرونة مع ما يعرض من الأدلة، بخلاف الفقه المذهبي الذي لا يعلم عنه أي مرونة مع أدلة المخالفين.

---

(١) انظر ما جاء في نصيحة الخطيب البغدادي لأهل الحديث بضرورة تلقِّي أصول الفقه «الفقيه والمتفقه» (١٥١/٢ وما بعدها).

ولما كان منهجهم يتصف بهذه السمات فمن الممكن إذن أن تكون الوساطة بينهم وبين أهل الحديث في زماننا ميسورة ومثمرة، إذ ليس بينهما عداء ظاهر، ثم إن كلاً من الفريقين يمكن أن يستفيد من الآخر على النحو التالي:

فأهل الحديث بحاجة إلى أن يتمرَّسوا بأنظار الفقهاء ويتدربوا على استنباطاتهم، خاصة إذا كان ذلك في الفقه الإسلامي عمومًا دون انحصار في مذهب معين، فإن هذا مما يهيئ الدارس لفهم الأدلة، بل إن مجرد تحري أقوال الأئمة هو هدف في ذاته لطالب الحديث والأثر، وذلك ليدعم الرأي الذي رآه بقول إمام من أئمة السلف، فقد قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام»(١)، ولذا اعتاد المحققون من متأخري الفقهاء أن يدعموا آراءهم بذكر ما يوافقها في كلام أئمة السلف.

وكذلك فإن أصحاب المنهج المقارن يحتاجون إلى ما عند أهل الحديث من مادة حديثية وتمييز بين الصحيح والسقيم من الأدلة.

هذا، وقد ذكر الدكتور عمر الأشقر جملة من الأخطار المنهجية التي تَلَبَّس بها أصحاب هذا الاتجاه(٢)، ونحن نلخصها هنا لأهميتها في تَجْلِيَةِ حقيقة هذا الاتجاه:

الأول: أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن كل الآراء التي في المذاهب الإسلامية أحكام شرعية تمثل الشريعة الإسلامية، ومن ثَمَّ فهم يقومون بالانتقاء من الآراء المختلفة بحسب ما يبدو لهم أنه الأنسب والأصلح، وهذا غير سديد، لأن مفهوم الفقهاء للشريعة غير الشريعة نفسها، فالفقهاء يصيبون ويخطئون وتتعارض آراؤهم، والشريعة صواب كلها، ليس فيها تعارض ولا تضارب.

---

(١) «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» لابن الجوزي (ص ٢٤٥).
(٢) وقد ذكر قبلها أهمية هذا الاتجاه ومنفعته، وقد استغنينا عن ذكره بما أوردناه من مزايا هذا الاتجاه.

الثاني: الدراسة المقارنة التي اعتمدها كثير من الباحثين في هذا العصر قاصرة عن تهيئة الذهنية الاجتهادية، فالذي يقوم به الدارسون هو الترجيح بالموازنة بين الآراء على ما يظهر له غالبًا من موافقة هذا الحكم لمتطلبات الواقع(١)، وليس على أساس قوة المدرك(٢).

الثالث: الذين اتجهوا هذه الوجهة يأخذون من كتب المذاهب دون معرفة أصول كل مذهب في اعتبار الرأي واعتماده فيها، ومن المعلوم أن كثيرًا من الآراء المذكورة في المذهب يضعفها العارفون بأصول المذهب ويحكمون بشذوذها.

الرابع: عَدّ كثير من الباحثين جميع الفرق الإسلامية -حتى الخارجة عن السُّنة- داخلاً في المقارنة، مع أن فقه الفرق المخالفة لفقه أهل السنة مرفوض، والحق أنه لا يجوز تجاوز مذاهب الصحابة وأهل السُّنة في التقنين والتأليف والتدريس، ففيها الغُنْية(٣).

ونضيف إلى ما ذكره الدكتور الأشقر نقطتين موضحتين:

الأولى: أن هذه المآخذ وإن كانت تصدق على أصحاب هذا الاتجاه إجمالاً إلا إنها لا تصدق على كل واحد منهم، بل إنا لنأمل في هذا الفريق الذي له وزنه وثقله في البحث الفقهي أن يتقدم أكثر باتجاه الدليل حتى يلتقي النظر الفقهي بالدليل الشرعي.

الثانية: أن لقب «الفقه المقارن» هو نفسه موضع استدراك، إضافة إلى الاستدراك الوارد على المُسَمَّى، إذ لابد من مراجعة هذا اللفظ والبعد به عن الدلالة غير المَرْضية التي قد تلتصق به.

---

(١) راجع ما أوردناه في مطلع الكلام عن هذه الطائفة من عبارات اقتطعناها من كلام كل من: الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ علي الخفيف، والشيخ مصطفى الزَّرْقا.

(٢) أي: إن الباحث لا يتعرض غالبًا للأدلة نفسها التي استند إليها الفقهاء الذين يرجح بين أقوالهم، وإنما يرجح بين الأقوال في نفسها دون نظر إلى مستندها، بحسب موافقة القول لمتطلبات العصر!! فأنى له أن يتعرف على طريقة استنباط الأحكام من أدلتها، وكيف تحصل له ملكة الاجتهاد؟!

(٣) انظر: «تاريخ الفقه الإسلامي» (٢١٦- ٢١٧) ملخصًا.

ونعني بالدلالة غير المَرْضِيَّة: ما في لفظة (مقارن) نفسها، إذ إن المقارنة تتطلب قطبين متكافئين ليقَارَن بينهما، في حين أن شريعة الله ليس لها مكافئ لتوازن به، فإن قيل: المقارنة هنا فيما بين آراء الفقهاء أنفسهم وليس بين شرع الله وشيء آخر، فالجواب: أن المقارنة بين الفقهاء دون النظر في أدلتهم من الكتاب والسُّنة لن تُنْتِج إلا شريعةَ الفقهاء والمقصود تحقيق شريعة الله، ولن نسلم من ذلك حتى تكون المقارنة خاضعة لنصوص الشريعة، بحيث تكون الأدلة الشرعية هي الحكم المهيمن على تلك المقارنة، وعلى هذا فلا يجوز بحال أن يكون أساس المقارنة هو النظر في متطلبات الواقع وما يناسب العصر كما نبه إليه الدكتور عمر الأشقر، في المأخذ الثاني، وإنما الحَكَم هو الدليل الشرعي، وأما مراعاة المصلحة ومناسبة الواقع فإن الوحي الإلهي الذي هو كلام الله ورسوله ﷺ - قد استوفى ذلك على أحسن الوجوه، فإن النصوص وافية بمصالح العباد وما هو أولى بهم وأنفع لهم في كل عصر إلى انقضاء الدنيا، فإن الذي أنزل القرآن هو الذي خلق الأكوان وهو العليم بما يصلح لكل زمان، فمن جعل الواقع ميزانًا دون نصوص الشريعة فقد ارتكب محظورين عظيمين:

أحدهما: أنه اعتقد أن شرع الله غير وافٍ بمصالح الأزمان، وأنه يجوز أن تتعارض حقائق الشريعة وحاجات الواقع.

والثاني: أنه اعتقد أنه إذا وقع هذا التعارض المزعوم بين الشرع والواقع قُدِّم الواقع.

والمسلك الصحيح المَرْضي إذن في هذا الباب أن «ننظر إلى هذه الثروة الفقهية العظيمة من خلال النصوص، فتتضح لنا السُّبل، وتكشف لنا الأخطاء، وينصر الحق، وتظهر الملكات الفقهية التي تحسن الانتقاء على أسس سليمة[(١)]».

ومن الحري في هذا المقام أن نعلن رفضنا التام لفكرة المقارنة بين

(١) «المصدر السابق» (ص٢١٧).

الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، تلك الفكرة التي دعا إليها غير واحد من الباحثين المعاصرين(١)، وأصبحت اليوم واقعًا حيًّا في معظم كليات الشريعة وكليات الحقوق سواء في دراسة الفقه أو أصول الفقه، وذلك لقناعتنا التامة أن الشريعة الإسلامية مستعلية بنفسها عن الشرائع الأرضية، ثم إن إدخالها مع القانون البشري في مقارنة فيه إقرار ضمني بصلاحية هذا القانون، وهو ما يتعارض مع الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ مقتضى هذه الدعوة أن نهجر تلك القوانين البشرية. ونحكم بقصورها. هذه لمحة عجلى بحسب ما يسمح المقام، وإلا فالمسألة بحاجة إلى بسط وتفصيل نرجئه لمقام آخر.

هذا طرف من القول في مسألة المذهبية واللامذهبية قد أوردناه ليكون مادة حية ندلل بها على أهمية المسألة كما فعلنا في المسألتين السابقتين، ونخلص منها إلى ذات المقترحين اللَّذَيْن اقترحناهما فيما سبق، وهما:

- الاعتناء بهذه المسألة من حيث التنظير، وجمع المادة المتعلقة بها، واستيفاء أقسامها، فهي جديرة بالعناية البالغة لكونها تمس الواقع الحي للممارسة الفقهية المعاصرة، ولهذا طالت وقفتنا عندها.

- إضافتها إلى مادة علم الأصول، وهذا لا يحتاج إلى تدليل بعدما ذكرناه في المسألتين السابقتين إذ هي امتداد لهما وتفريع عليهما.

وأخيرًا نذكر قائمة مبدئية ببعض المراجع التي تستمد منها مادة هذه المسألة بصفة عامة:

١- «هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين» للشيخ محمد سلطان المعصومي.

٢- «صفة صلاة النبي ﷺ» للعلامة الألباني (المقدمة).

٣- «بدعة التعصب المذهبي» للشيخ محمد عيد عباسي.

---

(١) نذكر منهم: الدكتور جمال الدين عطية. انظر: «تجديد الفقه الإسلامي» (ص ٣٩)، والدكتور مصطفى أحمد الزَّرْقا. انظر: «الفقه الإسلامي ومدارسه» (ص ١٢١).

٤- «لزوم اتباع مذاهب الأئمة حسمًا للفوضى الدينية» للشيخ محمد الحامد.

٥- «اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية» للدكتور محمد سعيد البوطي.

٦- «أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء» للشيخ محمد عوامة.

٧- «أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ علي الخفيف.

٨- «التنظير الفقهي» للدكتور جمال الدين عطية.

٩- «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة» إعداد د. مانع بن حماد الجهني (المذهبان رقم ١٤، ١٥).

٤- مناهج الأئمة المجتهدين:

ونعني بذلك: الأصول التي بنى عليها كل إمام مذهبه(١)، ولا ريب أن أتباع كل مذهب قد كفونا هذا الجهد في حدود مذهبهم، إلا إننا نرمي هنا إلى أمرين:

أحدهما: تجميع أصول الأئمة والنظر فيها من حيث صحة نسبتها إليهم، ومن حيث الأدلة التي استندوا إليها في تقريرها، دون تقيد بمذهب، وذلك على نحو ما قررناه بشأن فروعهم، فإن كلاً من الأصول والفروع مردُّها إلى الكتاب والسنة، فليس مجرد نسبة الأصل أو الفرع إلى الإمام كافيا في تقريره كما يفعل أصحاب المذاهب مع أئمتهم، فإن هذا يخالف ما أوصى به الأئمة أنفسهم.

والثاني: أن نبحث في الأصول التي بني عليها الصحابة والتابعون مذاهبهم، فإنهم أئمة الاجتهاد الأوَل، وأفقه الأمة بعد رسولها ﷺ، وعنهم تلقى

(١) لقد صدرت كتب كثيرة في دراسة أصول الأئمة منفردين ومجتمعين، ومن أهم ما يشار إليه هنا تلك الدراسات التأصيلية التي قام بها العلامة أبو زهرة في حق ثمانية من الأئمة المجتهدين، وهم الأئمة الأربعة، والإمام زيد بن علي، والإمام جعفر الصادق، والإمام ابن حزم، والإمام ابن تيمية. وكذلك يشار هنا إلى البحث الجليل الذي كتبه أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي عن «مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري» وهو أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه في الشريعة.

أئمة الفقه الذين دونت مذاهبهم[1].

ولا خفاء في كون هذه البحوث مادة أصولية خالصة، بل الحق أنها أصول الأصول، لأنها تبحث في أصول الفقه كيف نشأت وعلى أي أساس بُنِيَتْ، فلا كلام في نسبتها إلى علم الأصول، وإنما المقصود إدماجها في صلب كتب الأصول الصرفة ولو بصورة موجزة وتترك التفصيلات للمؤلفات المفردة، وإلا فإنها بوضعها القائم معدودة ضمن تاريخ الفقه الإسلامي، ومن المعلوم أن مجرد نسبتها إلى تاريخ الفقه تهميش لها وإخراج لها من صلب الأصول، مما يضعف العناية بها.

ونستحسن في هذا السياق أن نورد هذه الكلمة لأستاذنا الدكتور بلتاجي في بيان قيمة الأصول التي بنى عليها الأئمة مذاهبهم، حيث يقول:

«وحين نهتدي بما قرره كبار الأئمة المجتهدين في عصور ازدهار الفقه الإسلامي فإننا نحقق غرضين هامين:

الأول: أن نصل جهودنا الفكرية في مجال التشريع بتراثنا الفقهي لتكون هذه الجهود حلقة أخرى -نرجو أن تكون مزدهرة- في السلسلة الفكرية لهذا التراث، إذ لا يتصور هنا أن نبدأ من فراغ متجاهلين كل هذا التراث العظيم. لكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن تتميز جهودنا بالأصالة، وأن نضيف إضافات جذرية إلى هذا التراث بما يجعلها محققة للهدف منها -وهو استنباط الأحكام التي تحتاج إليها مشكلاتنا المعاصرة المتجددة- وذلك هو ما كان يفعله أسلافنا العظام حينما كانوا يتلقون فقه سابقيهم، لكنهم كانوا يضيفون إليه إضافات تتميز بالأصالة والابتكار والتفرد بحسب ما تمليه عليهم ملكاتهم وتكوينهم الفكري الخاص وظروف عصورهم ومتطلباتها ومشكلاتها - كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق.

---

(١) وقد قام بشيء من ذلك أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي في دراسته عن «منهج عمر ابن الخطاب في التشريع»، وقد كان هذه أطروحته للماجستير.

والثاني: حين نهتدي بخطط السابقين وأصولهم فإنما نكون في الحقيقة قد وقفنا على أرض صلبة ونحن نقوم بمهمتنا الخطيرة، وذلك لأننا نهتدي بأصول فكر رجال جمعوا بين الإيمان الصادق والعبقرية في فهم أحكام الدين، وقد تلقت أجيال المسلمين المتتالية نتائج جهودهم بالقبول والاتباع، ولم يطعن إنسان ذو عقل سليم في فكر أحد منهم أو فقهه، ومن ثم فنحن نتوجه إلى طريق سليم لا يزيغ بنا عن مناهج الحق، حين نستهدي بما اتفقوا عليه..»[1].

٥- قاعدة: القطعية والظنية:

هذه القاعدة من أجل قواعد الأصول، وهي تحل إشكالات كثيرة في علم الأصول، وينبني عليها فقه كثير وعلم غزير، ومع ذلك فهي مترامية الأطراف في أبواب الأصول:

- فقدر منها تجده في المقدمات عند الكلام عن مسائل أصول الفقه هل هي ظنية أم قطعية؟.

- وقسم منها تجده في الكلام عن الحديث المتواتر: هل يفيد العلم الضروري أم لا؟.

- وقسم آخر في الحديث الآحاد، وإن كان البحث فيه أشد من البحث في المتواتر.

- وطرف منها يتعلق بالإجماع، حيث ينقسم إلي قطعي وظني.

- وطرف يتعلق بالقياس، حيث ينقسم إلى قطعي وظني.

- وطرف يتعلق بالنص الشرعي، إذ منه ما هو قطعي الدلالة ومنه ما هو ظني الدلالة.

- وقسم منها يتعلق بالمسائل الخبرية (الاعتقادية): هل لابد فيها من اليقين، أم يكفي الظن الراجح، أم الصواب في التفصيل؟.

- وقدر منها يتعلق بالدليل السمعي اللفظي هل يفيد اليقين أم لا؟

---

(١) «مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري» (٥٩/١، ٦٠).

وقد ذكرنا أمثلة لهذا كله وغيره في الكلام عن شيخ الإسلام[١]، وأوردنا ثَمَّ مادةً نفيسة وافية تغنينا عن تكرار ذلك هنا، وقد قررنا هناك أن شيخ الإسلام قد سبق سبقًا بعيدًا في تقرير هذا الأصل العظيم، وجعله قانونًا شاملاً دقيقًا يحتكم إليه في مسائل الاعتقاد والفقه جميعًا: فقد ناقش في ضوئه كلاً من: علماء الكلام والظاهرية وأرباب القياس وغيرهم كما بيناه في الموضع المذكور.

٦- قاعدة العقل والنقل:

وهذه كالتي قبلها في كونها من الأصول العظام التي شيدها شيخ الإسلام، وقد قررناها بقدر كافٍ في المبحث الخاص به في الباب السابق، وقد جمعناها من كتبه في ضمن مشروعنا في تقريب تراث شيخ الإسلام فبلغت مائة وسبعين صفحة بحذف المكرر وإسقاط بعض التفصيلات[٢]، ولم نُطِل بذكر شيء منها، وذلك لما سبق إيراده في المبحث الخاص بشيخ الإسلام.

ورغم أن هذه القاعدة تعد من قواعد أصول الدين بالنظر إلى سبب إنشائها إلا إننا نميل بقوة إلى جعلها ضمن قواعد علم الأصول، وذلك لعدة اعتبارات، منها:

١- ما قررناه من قبل من ضرورة التوسع في مضمون علم الأصول بحيث يتضمن القواعد الكلية التي تؤَصل لفهم أركان الدين كلها من عقائد وعبادات ومعاملات وآداب وتزكية، وإذا نظرنا إلى قاعدة العقل والنقل ألفيناها كذلك، فهي ليست مجرد قاعدة كلامية صرفة، وإنما هي تمهيد كلي لفهم الدين فهمًا صحيحًا، وترسيخ لقاعدة عامة من قواعد الإسلام الكبرى ينطلق منها كل دارس لعلوم الإسلام، حيث يزول بسببها كثير من الإشكالات، وتتسع بها مدارك الناظرين في العلوم الدينية، ومن نظر في عناصر هذه القاعدة تبين له

(١) راجع المبحث الخاص بابن تيمية في الفصل الأول من الباب الثاني.
(٢) انظر: «فصول في أصول الفقه» لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مشروع تقريب علوم شيخ الإسلام (٢٠١-٣٧٠).

ذلك[١]، وعلم أنها ليست مقصورة على خصوص مسائل العقيدة وحدها.

٢- أن الفقيه يتكئ على العقل في استدلالاته، وخاصة في باب القياس، وليس المتكلم وحده، فكان محتاجًا هو الآخر أن يقف على موقع العقل من النقل ومنزلته في فهم الشريعة.

٣- أن هذه القاعدة من شأنها أن تربّي في دارسها ملكة الاستدلال بصفة عامة، وهي من أهم الملكات التي يحتاجها الفقيه ليتسع إدراكه للأدلة.

٤- أن شيخ الإسلام -مؤسس القاعدة- قد شرّق بها وغرّب ولم يقف بها عند حدِّ مقارعة المتكلمين، وإنما بناها على معنى جامع يحتاج إليه كل ناظر في نصوص الكتاب والسنة، وهو: أن النص الشرعي هو المقدَّم وأن العقل خادم للنقل محكوم بأمره.

٥ - أن تقديم العقل على النقل عند المتكلمين يوازي تقديم الرأي على النص عند الفقهاء، فكان تناول القضية الأولى لابد وأن يمسَّ الأخرى، ولهذا كثيرًا ما كان يقرن شيخ الإسلام بين العقل عند المتكلمين والرأي والقياس عند الفقهاء[٢].

٧- قاعدة الحيل:

يقول الشيخ ابن عاشور في تعريف الحيل: «اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتدّ به شرعًا في

(١) وقد لخصنا عناصرها في المبحث الخاص بابن تيمية من الباب الثاني.

(٢) من ذلك ما جاء في سياق كلامه عن المحمود والمذموم من مسمى العقل: «... صار من عَرَفَ أنهم مبتدعة ضُلَّال في ذلك يفر من جنس (المعقول) و(الرأي) و(القياس) و(الكلام) و(الجدل)...» «النبوات» (ص٦٤)، وانظر أيضًا ما جاء في بيانه أن الخائضين في أصول الدين قد اختلفوا في النصوص الشرعية: فمنهم من يقول بأن الكتاب والسُّنة قد نبها على الأدلة العقلية، ومنهم من يقول بأن الكتاب والسُّنة لا يدلان على أصول الدين بحال. فقد شبه هذا الاختلاف بالاختلاف الواقع في الفقه: حيث ذهب طائفة من الفقهاء إلى أن القياس يحتاج إليه في معظم الشريعة وأن النصوص لا يثبت بها إلا أقل القليل، وبإزائهم طائفة أخرى (وهم الظاهرية) يزعمون أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى أكثر من جمع النصوص... انظر: «الاستقامة» (٦/١، ٧).

صورة عمل معتدّ به لقصد التَّفَصِّي من مؤاخذته»[١].

إن الحيل أمر واقع في كتب الفقهاء، خاصة الأحناف، وكثير مما يتعاطاه الفقهاء منها يدخل في الحيل المحرمة، ولسنا هنا بصدد الكلام عن أحكام الحيل فإن لذلك موضعه في كتب أهل العلم، وإنما المقصود هنا أن نبين أن العلم الذي يجدر أن تُبْحَث قاعدة الحيل في إطاره بصورة منضبطة هو علم أصول الفقه، إذ إن أصول الفقه هي الممهدة للفقه، ولما كان معرفة أقسام الحيل وأحكامها وما يحل وما يحرم والأدلة على هذا وذاك والأمثلة لهذا وذاك - لما كان معرفة ذلك كله وتحقيقه يتأسس عليه عمل الفقيه بصورة مباشرة كان هذا من ممهدات الفقه التي تدخل في أصوله، خاصة أن كثيرًا من الحيل التي يتعاطاها الفقهاء هي حيل محرمة في الشرع، فكان بيان ذلك في كتب الأصول التي هي مدخل الفقه من أنفع الأمور، حتى لا يكون الفقه الذي به تُشَيد الشريعة طريقًا إلى التحلل من أحكامها.

ومع أهمية هذا الباب فإننا لا نكاد نعثر على مادة الحيل في كتب أصول الفقه التقليدية، وهاك أهم المصادر التي وجدنا فيها بحوثًا عن الحيل وأقسامها وأحكامها:

١- «صحيح الإمام البخاري» وشرحه للإمام ابن حجر[٢].

٢- «بيان الدليل على بطلان التحليل»[٣] لابن تيمية: وهو من أوائل من توسعوا في هذا الباب وفصلوا القول في أنواع الحيل وأقسامها وما استدل به المجيزون والمانعون وغير ذلك، حتى تطرق إلى جوانب تاريخية تتعلق بالحيل وذكر فوائد أخرى كعادته رَحِمَهُ اللَّهُ في تصانيفه.

٣- «أعلام الموقعين» لابن القيم: وقد توسع هو الآخر في هذا الباب متأسيا

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ص٣٥٣).

(٢) عقد الإمام البخاري كتابًا كاملاً للحيل تضمن الأحاديث (٦٩٥٣ - ٦٩٨١). وقد شرحها الإمام ابن حجر ووضع لها مقدمة موجزة في بيان أنواع الحيل. انظر: «فتح الباري» (١٢/ ٣٤٢ - ٣٦٧).

(٣) انظر: «بيان الدليل» (٥٦ - ٣٩٤).

بشيخه ابن تيمية، حتىٰ زاد ما كتبه في ذلك علىٰ أربعمائة صفحة ممتلئة[١].

٤- «الموافقات» للشاطبي[٢].

٥- «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور[٣].

٦- «تاريخ التشريع الإسلامي» للخضري[٤].

٧- «التنظير الفقهي» للدكتور جمال عطية[٥].

والحق أن استخلاص ورقات قليلة مركزة من هذه المصادر وأمثالها ووضعه في موضع مناسب من كتب الأصول ليوفِّي بالمرام، بل إن أقل القليل يكفي في هذا الباب، وحسبنا أن نَطْمَئن أن كل ناظر في كتب أصول الفقه سيمر ببصره علىٰ حكم الحيل حتىٰ يعلم أن كثيرًا مما وقع في كتب الفقه من ذلك يجب اطِّراحه ولا يحل تعاطيه، بل إن مجرد الاطلاع عليه تضييع للوقت فيما يعود بالضرر علىٰ صاحبه.

٨- الفقه التقديري:

إن من أكبر المظاهر التي اتصفت بها كتب المذاهب: كثرة التخريجات والتفريعات التي أغرق فيها المخرِّجون في المذاهب، حتىٰ فرضوا صورًا يستحيل وقوعها، وتخيلوا مسائل يضحك منها العقلاء[٦]، مما أضاع كثيرًا من الجهد والوقت والورق، وكان لهذا أثره في الانحدار بالفقه وشَغْل المتفقه بالمسائل المتكاثرة عن النظر في الأدلة وتعلم طرق الاستنباط.

ولقد ورد في الحديث النهي عن كثرة السؤال، وذم كثير من السلف السؤال عما لم يقع، وامتنعوا من الجواب عن المسائل المفترضة[٧].

---

(١) انظر: (جـ٣/ص٩٥- جـ٤/ص١١٧).
(٢) انظر: (جـ٢/٣٧٨ - ٣٩١).
(٣) انظر: (ص٣٥٣-٣٦٤).
(٤) انظر: (ص٢٠٤) وكلامه قوي الوقع رغم وجازته.
(٥) انظر: (ص١٦٦- ١٦٩)، وقد ذكر قائمة بما أُلِّف في الحيل بصفة عامة.
(٦) انظر: أمثلة عجيبة للمسائل المفترضة التي يستهجنها العقل الصحيح والذوق السليم: في «بدعة التعصب المذهبي» (ص١٩١)، وانظر «تاريخ التشريع» للخضري (١٩٩).
(٧) انظر ما ورد في ذلك من الأحاديث والآثار في «جامع بيان العلم وفضله» (٢/١٠٣٧).

ونرى أن مما يدخل في عمل الأصولي أن يبين حكم المسائل المفترضة، ويضَمِّن مادته الأصولية ما ورد في النهي عن ذلك، ويبين آفات الفقه التقديري، حتى يجتنب المتفقه هذا الباب، ويصرف همه إلى ما ينفع الناس، ويضن بوقته عن مطالعة الكتب التي صنفت في ذلك.

٩- الحجة في الحديث الصحيح دون الضعيف:

هذه المسألة من أجلّ المسائل التي يجب تقريرها وإشهارها في كتب الأصول لعظيم خطرها وكبير أثرها في استنباط الأحكام، فقد قيل: «التأويل فرع التصحيح»، فإذا لم يصح الحديث سقط كل ما بناه عليه الفقيه، فكانت هذه من أوليات القضايا التي يجب ترسيخها في نفس الفقيه.

ولقد يقال: إن هذا أصل مقرر متفق عليه، وليس فيه خلاف بين العلماء، فما الحاجة إلى تقريره إذن؟

والجواب: أن واقع كتب الفقه يشهد بإهدار هذا الأصل والإغضاء عنه، بحيث صار أي حديث يرد في كتب المذهب لا يبْحث فيه ولا ينْظَر صحيح هو أم ضعيف، بل ولا يذكر تخريجه، وكثيرًا ما يكون في غاية الضعف، يكفي فقط أن ينسب إلى النبي ﷺ ويكون مذكورًا في مشهور كتب المذهب حتى يحتج به بصفة مطلقة، فكيف إذا كانت أكثر كتب الفقه عند المتأخرين خِلْوًا -أو تكاد- من ذكر الأدلة أصلاً سواء من القرآن أم من الحديث؟!، وذلك أن إيراد الأدلة يكون فيما يحتاج إلى إثبات وتقرير، وهذا لا يناسب روح التقليد التي غلبت على كتب الفقه زمانًا طويلاً، تلك الروح التي قضت بأن جميع مسائل المذهب محررة مقررة لا تقبل المراجعة ولا التعديل، فما الحاجة إلى الاستدلال أصلاً فضلاً عن أن ننظر في صحة الدليل وضعفه؟!، وهذا أحد المقلدة يقول للشيخ عبد الوهاب الشعراني: لو وجدتُ حديثًا في البخاري ومسلم لم يأخذ به إمامي لم أعمل به[1]!!

(١) «الميزان الكبرى» لعبد الوهاب الشعراني (١٥/١).

وأين هذه الروح السقيمة مما أجمع عليه أئمة المذاهب من قولهم: «إذا رأيتم كلامنا يخالف ظاهر الكتاب والسُّنة فاعملوا بالكتاب والسنة واضربوا بكلامنا الحائط»(١)، هذه قاعدة الأئمة المتقدمين المتبوعين المقتدى بهم، فكيف يجوز لمقلديهم أن يبدلوا قاعدة أئمتهم، ويستبدلوا بها قاعدة فاسدة تناقضها تمامًا، وهي: أن «العمل على الفقه لا على الحديث»(٢)؟!.

ولقد كان الأئمة الأولون لا يستحلون أن يحتجوا بحديث غير صحيح، ولذا كانت عنايتهم البليغة بالإسناد الذي هو الطريق إلى التمييز بين الصحيح والضعيف من الحديث، يقول الإمام ابن حبان رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يتهيأ معرفة السقيم من الصحيح ولا استخراج الدليل من الصريح إلا بمعرفة ضعفاء المحدثين والثقات..»(٣).

ولذا كثر حضهم على التحري والتثبت في أخذ الحديث وروايته والاحتجاج به(٤).

ولما كان الحال قد تبدَّل على أيدي المتأخرين وصار إلى ما ذكرناه فإننا نرى أن من أعظم ما يجب أن يُعْنَى به علماء الأصول -إذا أردنا نهضة صحيحة للفقه وأصوله- أن يحيوا هذا الأصل الذي اندرس ويجعلوه من مهمات مسائل علم الأصول(٥)، إذ من المقرر أن علم الأصول هو طريق تمهيد علم الفقه،

---

(١) «المصدر نفسه» (٦٧/١)، وقد فصَّل عقب ذلك بيان أقوال الأئمة الأربعة في ذلك، وممن أفاض في بيان ذلك من أقوال الأئمة وحقق نسبته إليهم بصورة وافية: العلامة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في مقدمة «صفة صلاة النبي ﷺ» انظر: (ص٢١-٣٠).

(٢) انظر في نقض هذه المقولة الباطلة ما أورده العلامة محمد جمال الدين القاسمي في كتابه: قواعد التحديث» (ص ٢٨٤) بعنوان: «تشنيع المتقدمين على من يقول: العمل على الفقه لا على الحديث».

(٣) «كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين» للإمام الحافظ محمد بن حبان البستي (٤/١).

(٤) انظر تقرير هذا المعنى والنقول الواردة في ذلك في مقدمة «كتاب المجروحين» لابن حبان (٦/١-٣٥)، و«الكامل في ضعفاء الرجال» للإمام أبي أحمد عبد الله بن عدي المجلد الأول (١-١٦١) ففيه أبواب كثيرة في تقرير هذا الأصل، ومن أهمها ما جاء (ص١٤٨-١٦١).

(٥) ينبغي أن نشير هنا إلى أن كتب الأصول نفسها قد أخلت بهذا الأصل في ذات المسائل =

فعسى أن يكون لذلك ثمرة مباركة وأثر طيب في عمل الفقهاء.

والذي يبرهن على ضرورة إدراج هذه المسألة ضمن مباحث علم الأصول: أن الأصل الثاني من أصول الأدلة هو السنة، وهي عبارة عن أحاديث النبي ﷺ، فإذا تناول الأصولي طرق الاستنباط من النص مطلقًا دون أن يقيد ذلك باشتراط صحة النص فإن ذلك يلزم عنه جملة من اللوازم الباطلة، التي تظهر في ممارسة الفقيه، ومنها:

١- أن يتَقَوَّل على رسول الله ﷺ بغير علم: إذ قد يستنبط الفقيه حكمًا بالحِلّ أو بالحرمة من حديث ضعيف، فيكون الحكم الذي استنبطه باطلاً، ولو بحث في سند الحديث أو نظر في كلام المحدثين لوفر جهده، وسلم من التقول على النبي ﷺ، وفي هذا وعيد شديد.

٢- أن يعبد الناس ربهم بما لم يصح عن النبي ﷺ، إذ يأخذون الفتوى عن الفقيه بحسن الظن، ويكون الفقيه قد بناها على حديث ضعيف لا يصح عن النبي ﷺ.

٣- إهدار عمل المحدثين: إذ إن أهل الحديث هم المختصون بهذا الشأن، وقد بذلوا فيه مهجتهم وأفنوا فيه أعمارهم، في سبيل أن تقف الأمة على ما صح عن النبي ﷺ وتحذر مما لم يصح عنه، فإذا لم يأخذ الفقيه ثمرة المحدث[1] ثم يستخرج عصارتها الفقهية والدلالية فيكون بين يدي الأمة علم مصفى صحيح النسبة إلى النبي ﷺ (وهذا جهد المحدث)، وصحيح الدلالة (وهذا هو جهد الفقيه) - نقول: إذا لم يقع ذلك فقد صار عمل أئمة الحديث

=

الأصولية، فلم يُعْنَ كثير منها -أو أكثرها- بتصحيح الحديث الذي يحتج به، مع أن الأصول أولى بذلك وأحق، لأنها الأساس الذي يبنى عليه الفروع، وسيأتي الكلام عن ذلك في الفصل الخامس في المبحث الخاص بمنهج الاستدلال عند الأصوليين.

(١) والأولى أن يكون الفقيه له نصيب حسن من المعرفة بالحديث، وقد ذكر ابن الجوزي أن الفقهاء كانوا في قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث ثم تغير الحال شيئًا فشيئًا. انظر: «تلبيس إبليس» (ص ١١٨).

هباءً منثورًا، وصار شأن المحدث مع الفقيه كما قال القائل:

غزلت لهم غزلاً دقيقًا فلم أجد لغزليَ نَسَّاجًا فكسَّرتُ مِغزلي

ولقد صرح الإمام أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الباب بما لم أجد أصوليا سبقه إليه، حيث قرر بجلاء ووضوح أن أمر التصحيح والتضعيف موكول إلى أهل الحديث، وهاك قطوفًا من عبارته في ذلك:

«واعلم أن عندنا: الخبر الصحيح: ما حكم أهل الحديث بصحته... ولكن لا يعرَف المشهور من الغريب بإشهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم، لأنه رب خبر اشتهر عند الفقهاء وأهلُ الحديث لا يحكمون بصحته، وهو مثل ما يروون: «لا وصية لوارث»، ويروون: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، ويروون: «أنت ومالك لأبيك»، ويروون: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»، ويروون: «المكاتَب عبدٌ ما بقي عليه درهم»، وهذه أخبار لم يحكم أهل الحديث بصحة شيء منها، ورب خبر كان غريبًا عند الفقهاء وقد حكم أهل الصنعة بصحته»[١].

وقد لام الإمام ابن الجوزي على الفقهاء من قديم في قلة تعويلهم على الحديث وأهله، يقول في بيان تلبيس إبليس على الفقهاء: «فإن ذُكِرَ لهم محدث قالوا: لا يفهم شيئًا، وينسون أن الحديث هو الأصل»[٢].

هذه بعض اللوازم الباطلة التي تلزم عن عدم تحري صحة الحديث النبوي من قِبَل الفقيه، وعن عدم الحض على ذلك من قِبَل الأصولي، ومن العجيب أن لهم ضوابط وتقييدات في توثيق نسبة النص إلى أئمة المذهب فيها غاية الضبط والتحري والبسط والتفصيل، فأيهما كان أحق بتلك العناية: كلام النبي ﷺ أم كلام الأئمة الفقهاء؟!.

ولقد رأينا في الكلام عن الأئمة المجددين كيف كانت عنايتهم بتقرير هذا

(١) «قواطع الأدلة في الأصول» (١/٣٩٧- ٣٩٨).
(٢) «تلبيس إبليس» (ص١٢٠) .

الأصل كبيرة[١]، ومسلكهم في ذلك مسلك قويم ينبغي أن يحتذيه أهل الأصول، وهو ما يدعم رأينا في ضرورة إدراج هذه المسألة في علم أصول الفقه.

ومن العجيب أن أهل الحديث كانوا أكثر عناية بهذه المسألة من الأصوليين، فبينما لا نكاد نجد في كتب الأصول تأصيلاً لهذه المسألة بصورة مفردة، نجد كثيرًا من المحدثين يتناولها بصورة جلية واضحة[٢].

وقد يقال: إن هذه المسألة أكثر تعلقًا بالمحدثين لكونها ثمرة علم الحديث.

والجواب: أن كونها تتعلق بالحديث من طرف لا يمنع تعلقها بالفقه من طرف آخر، فإن المحدث يقررها من جهة كونها ثمرة بحثه، والأصولي يقررها من جهة كونها شرطًا لابد منه في استفادة الأحكام من السنة التي هي الأصل الثاني من أدلة الأحكام، بل لنا أن نقول: إن الفقيه أحوج إلى ذلك من المحدث، لأن المحدِّث لا يتكئ عليها في علمه، وإنما يتكئ على الأصول والقواعد التي يعرف بها صحة الحديث من ضعفه، حيث لا يبني المحدث -من حيث كونه محدثًا- أحكامًا شرعية على الحديث، وأما الذي يبني ذلك فهو الفقيه، فكان الفقيه هو الذي يستثمر هذه المسألة وليس المحدث، ومن هنا كان جعلها من مباحث أصول الفقه أولى، وإن حسن ذكرها في كتب الحديث لكونها ثمرة له.

هذا، ومما لا يجوز تجاوزه في هذا المقام أن نبين أن من الدعوات

---

(١) راجع ما جاء في الخاصة الثالثة عند كل من ابن حزم وابن تيمية، وما جاء في ضمن الخاصة الرابعة عند الشاطبي (انظر المباحث الخاصة بهم في الباب الثاني).

(٢) وهناك طائفة من المصادر الحديثية التي تناولت هذه المسألة بصورة أو بأخرى: «كتاب المجروحين» لابن حبان (١/٦-٣٥)، «الكامل في ضعفاء الرجال» لابن عدي (١-١٦١)، «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي (٢١٢)، «التقييد والإيضاح» للعراقي (٤٩)، «فتح المغيث» للعراقي (١/٤٠)، «الباعث الحثيث» لابن كثير تحقيق الشيخ أحمد شاكر (٧٦) الأصل والهامش، «تدريب الراوي» (١/٢٩٨)، «توضيح الأفكار» للصنعاني تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد (٢/١٠٩) الأصل والهامش، «قواعد التحديث للقاسمي (١٠٦، ١١٠، ٢٥٨).

التجديدية التي لا يصح أن يغفل عنها المشتغلون بالتأصيل الفقهي: الدعوة إلى تصفية كتب السُّنة عمومًا وكتب الفقه خصوصًا من الأحاديث الضعيفة وجعل الاعتماد في الاحتجاج هو على الحديث الصحيح دون غيره، وهي الدعوة التي رفع منارها في هذا العصر العلامة المحدث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]، وقد عَظُم -بحمد الله- صداها، وعم نورها، وظهرت بركتها في معظم بلاد الإسلام، وتجاوب معها كثير من أهل العلم سواء في كتبهم أو في دروسهم ومحاضراتهم، فلا يجوز والحال كذلك ألا يشارك أهل الفقه والأصول في هذه النهضة العلمية المباركة، وقد بينّا أن من أكبر أسباب النهضة المأمولة في علوم الإسلام: اعتبار علوم الدين كلاً واحدًا يعضد بعضه بعضًا، بحيث تتواصل طوائف أهل العلم ولا تتنافر، وبخاصة أهل الفقه وأهل الحديث، وهذه من أهم نقاط التلاقي بين المحدث والأصولي.

* * *

(١) لقد اجتهد العلامة الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نشر الدعوة إلى تصفية السنة من الضعيف وخاصة أحاديث الأحكام، وكان عمله هذا إحياءً للأصل الجليل الذي كان عليه الأئمة الأولون من التثبت في توثيق النصوص النبوية، ولم يكن جهده في إحياء هذا الأصل مقصورًا على الأعمال العلمية العظيمة التي قام بها في تحقيق كثير من الأمهات مما ينوء بالعصبة أولي القوة، فضلاً عن البحوث والمؤلفات التي التزم فيها بهذا النهج القويم، وإنما دعا إلى ذلك بصورة نظرية، وجعل يبين وجوب تحري ذلك في جميع أبواب العلم، ويرد على شبهات المخالفين من أنصار المذهبية، ودأب على تقرير ذلك في مقدمات كتبه، ومن هذه الكتب: «إرواء الغليل» «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» «صحيح الجامع الصغير» «صحيح الترغيب والترهيب» «صفة صلاة النبي ﷺ» «تمام المنة في التعليق على فقه السنة»، وخاصة الثلاثة الأخيرة، وله رسالة موجزة بعنوان: «الحديث الصحيح حجة بنفسه في العقائد والأحكام».

القسم الثالث

مسائل جزئية وبحوث مكملة

وهنا نذكر عنوانات لبعض المسائل الجزئية المبتكرة التي تناولها بعض حذاق الأصوليين، وعلى الأخص الإمامان: ابن تيمية والشاطبي، وهي مسائل تجمع بين الجِدَّة والجدوى، وتسير في الاتجاه الراشد الذي يصب في الغاية المحمودة لعلم الأصول، ونحن نسرد هنا طائفة منها لتكون مثالاً للمسائل الأصولية الجزئية الهادفة والبحوث التكميلية التي هي من لُبّ الأصول، حيث قد خلت من الحشو والفضول.

ومقصودنا هنا أن نذكر طائفة من رءوس المسائل التي نعدها نموذجًا صحيحًا للمسائل المبتكرة لمن شاء أن يحتذيه، ولنؤكد ما قررناه مرارًا من أن علم الأصول علم متنامٍ قابل للتوسع في الاتجاه الصحيح، بشرط أن يجد رجالاً صادقين مؤهلين، ذوي حزم وعزم وعلم وعمل.

ولسنا بحاجة إلى الإطالة هنا خلافًا للقسمين السابقين، وذلك لأننا لا نحتاج إلى إثبات كونها من أصول الفقه، إذ إن الصبغة الأصولية فيها ظاهرة، ثم إننا لن نذكر إلا أمثلة قليلة نسبيا إذا نظرنا إلى واقع الأمر، وذلك لأننا قد سبق أن أوردنا قائمتين لهذا النوع من المسائل: إحداهما في مبحث ابن تيمية، والأخرى في مبحث الشاطبي، وقد تضمنت كل منهما حوالي ثلاثين عنوانًا، فلا حاجة بنا هنا إلى تكرار ذلك، ولذا سنقتصر على القليل من تلكما القائمتين بالإضافة إلى ما جمعناه من كلام أئمة آخرين ألفينا لديهم مادة نافعة في هذا الباب، وهم: الإمام عز الدين بن عبد السلام، والإمام القرافي، والإمام ابن القيم، -رحمهم الله-.

١- مبتدأ التكاليف كلِّها ومحلُّها أو مصدرُها القلوب[١].

٢-تُحْمَل الألفاظ على ظنون مستفادة من العادات لمسيس الحاجات إلى ذلك[٢].

---

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للإمام عز الدين بن عبد السلام (١/١٦٧).

(٢) «المصدر نفسه» (٢/١١٥).

٣- العادات تُحْمَل علىٰ الغالب والأغلب (وهو متصل بالبحث السابق)[١].

٤- الشريعة طافحة بإصلاح القلوب بالمعارف والأحوال والعزوم والنيات[٢].

٥- بيان الفرق بين الشرط اللغوي وغيره: كالشرط العقلي والشرعي[٣].

٦- بيان الفرق بين قاعدة: الأمر المطلق وقاعدة: مطلق الأمر، وكذلك: الحرج المطلق ومطلق الحرج، والعلم المطلق ومطلق العلم، وجميع هذه النظائر[٤].

٧- بيان الفرق بين قاعدة: أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة: أدلة وجود الأحكام»[٥].

٨- بيان الفرق بين قاعدة: الأدلة وقاعدة: الحجاج[٦].

٩- بيان الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع[٧].

١٠- بيان الفرق بين قاعدة: العُرْف القولي يقْضَىٰ به علىٰ الألفاظ ويخصصها وبين قاعدة: العرف الفعلي لا يقْضىٰ به علىٰ الألفاظ ولا يخصصها[٨].

١١- بيان الفرق بين قاعدة: النية المخصصة وبين قاعدة: النية المؤكدة[٩].

١٢- بيان الفرق بين قاعدة: حمل المطلق علىٰ المقيد في الكلي وبين قاعدة: حمل المطلق علىٰ المقيد في الكلية، وبينهما في الأمر والنهي والنفي[١٠].

---

(١) «المصدر نفسه» (٢/١٢٠).
(٢) «المصدر نفسه» (٢/١٧٩).
(٣) «الفروق» للإمام القرافي (١/١٠٥)، والكتاب ممتلئ بالمسائل المبتكرة النافعة، وما نذكره هنا قليل من كثير.
(٤) «المصدر نفسه» (١/٢٢٩).
(٥) «المصدر نفسه» (١/٢٣١).
(٦) «المصدر نفسه» (١/٢٣٢).
(٧) «المصدر نفسه» (١/٢٩١).
(٨) «المصدر نفسه» (١/٣١٢).
(٩) «المصدر نفسه» (١/٣٢٣).
(١٠) «المصدر نفسه» (١/٣٣٤).

١٣- بيـان الفـرق بـين قاعـدة: المعـاني الفعليـة وبـين قاعـدة: المعـاني الحُكمية[١].

١٤- بيان الفرق بين قاعدة: النهي الخاص وبين قاعدة: النهي العام[٢].

١٥- بيـان الفـرق بـين قاعـدة: الشـك في السـبب وبـين قاعـدة: السـبب في الشك[٣].

١٦- بيان الفرق بين قاعدة: المقاصد وقاعدة: الوسائل[٤].

١٧- بيان الفرق بين قاعدة: المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب[٥].

١٨- بيان الفرق بين قاعدة: الواجب الكلي وبين قاعدة: الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه، ومثله، وإليه[٦].

١٩- بيان الفرق بين قاعدة: الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة: مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم[٧].

٢٠- بيان الفرق بين قاعدة: المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة: المندوب الذي يقدم على الواجب[٨].

٢١- بيان الفرق بين قاعدة: الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يشترط فيها أعلى الرتـب، وبـين قاعـدة: الانتقـال مـن الإباحـة إلى الحرمـة يكفـي فيهـا أيسـر الأسباب[٩].

---

(١) «المصدر نفسه» (٣٤٧/١).
(٢) «المصدر نفسه» (٣٦٣/١).
(٣) «المصدر نفسه» (٣٩١/١).
(٤) «المصدر نفسه» (٥٩/٢).
(٥) «المصدر نفسه» (٧٣/٢).
(٦) «المصدر نفسه» (١٢٣/٢).
(٧) «المصدر نفسه» (١٧٩/٢).
(٨) «المصدر نفسه» (٢٢٢/٢).
(٩) «المصدر نفسه» (١٣١/٣).

٢٢- بيان الفرق بين قاعدة: الاستثناء من الذوات وبين قاعدة: الاستثناء من الصفات[١].

٢٣- بيان الفرق بين قاعدة: استثناء الكل من الكل وبين قاعدة: استثناء الوحدات من الطلاق[٢].

٢٤- بيان الفرق بين قاعدة: الأسباب العقلية وبين قاعدة: الأسباب الشرعية، نحو: «بعت» و«اشتريت»، و«أنت طالق» و«أعتقت»، ونحوه من الأسباب[٣].

٢٥- بيان الفرق بين قاعدة: الفتوى وقاعدة: الحكم[٤].

٢٦- بيان الفرق بين قاعدة: ما اعتُبر من الغالب وبين ما ألغي من الغالب[٥].

٢٧- القلب المعمور بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهل هو ترجيح شرعي؟[٦].

٢٨- الفقه الحقيقي هو العلم والعمل[٧].

٢٩- حكم ما تنازع فيه أهل السلوك، وكيف يفْصَل بينهم[٨].

٣٠- مسألة في أن رفع الآصار والأغلال والتكليف بحسب الطاقة قد لا يحصل لبعض المسلمين، وبيان المقصود من آيتي البقرة[٩].

٣١- مقارنة بين ما يسميه الفقهاء قياسًا وما تسميه الصوفية إشارة[١٠].

٣٢- أنواع الرأي الباطل وأنواع الرأي المحمود[١١].

٣٣- يحتاج المفتي إلى نوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع، والثاني: فهم

(١) «المصدر نفسه» (٣٠٨/٣).
(٢) «المصدر نفسه» (٣١٢/٣).
(٣) «المصدر نفسه» (٣٧٣/٣).
(٤) «المصدر نفسه» (١١٢/٤).
(٥) «المصدر نفسه» (٢٤٠/٤).
(٦) «مجموع الفتاوى» (٤٢/٢٠).
(٧) «بيان الدليل علي إبطال التحليل» لابن تيمية (٣٥٠).
(٨) «مجموع الفتاوى» (٢٧٣/١٩).
(٩) «المصدر نفسه» (١٤٣/١٤).
(١٠) «المصدر نفسه» (٢٤٠/١٣).
(١١) «أعلام الموقعين» للإمام ابن القيم (٦٧/١).

حكم الله في هذا الواقع[١].

٣٤- هل تحيط النصوص بحكم جميع الحوادث؟ وانقسام الناس في ذلك إلى ثلاثة أقسام[٢].

٣٥- ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وأما ما يظن كذلك فأحد الأمرين لازمٌ فيه: إما أن يكون القياس فاسدًا، أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونُه من الشرع[٣].

٣٦- الرد على من قال بأن الشريعة فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين (وهو متصل بالبحث السابق)[٤].

٣٧- الرد على من احتج بظاهر القرآن في معارضة سنن رسول الله ﷺ[٥].

٣٨- تتغير الفتوى وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[٦].

٣٩- متى يحْمَل الكلام على ظاهره، ومتى يحْمَل على غير ظاهره، وهو قصد المتكلم ونيته[٧].

٤٠- جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاواهم[٨].

٤١- بحث فيما امتاز به المتقدمون عن المتأخرين (وهو جزء من البحث السابق)[٩].

---

(١) «المصدر نفسه» (٨٧/١)، وانظر أيضًا ما جاء في (٢٠٤/٤).
(٢) «المصدر نفسه» (٣٣٣/١).
(٣) «المصدر نفسه» (٣/٢). وقد أورد له أمثلة كثيرة وأفاض في بيانها، وقد سبقه إلى بيانها الإمام ابن تيمية.
(٤) «المصدر نفسه» (٧١/٢).
(٥) «المصدر نفسه» (٢٩٠/٢)، وقد ذكر له أمثلة كثيرة بلغت ثلاثة وسبعين مثالاً في العقائد والعبادات والمعاملات، وشرحها شرحًا وافيا.
(٦) «المصدر نفسه» (٣/٣) وهي مسألة جليلة،وقد توسع في بيانها وضرب لها أمثلة كثيرة.
(٧) «المصدر نفسه» (٩٩/٣).
(٨) «المصدر نفسه» (١١٨/٤).
(٩) «المصدر نفسه» (١٤٧/٤).

٤٢- الفرق بين الصحابي والتابعي في الأخذ بقوله وتفسيره[١].

٤٣- ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه[٢].

٤٤- إذا كان عند الرجل الصحيحان أو أحدهما أو كتاب من سنن رسول الله ﷺ موثوق بما فيه فهل له أن يفتي بما يجده فيه؟[٣].

٤٥- روح الفتوى الدليل عليها[٤].

٤٦- السياسة العادلة موافقة للشريعة (وهي مكملة لقاعدة: موافقة العقل الصحيح للنقل الصريح، وقاعدة: موافقة الحقيقة الإيمانية للشريعة الإلهية)[٥].

٤٧- القواعد الشرعية تجري على العموم العادي الأكثري، لا العموم الكلي التام[٦].

٤٨- قاعدة في استنباط الدقائق القلبية من القرآن[٧].

٤٩- الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان[٨].

٥٠- حقيقة استفتاء القلب، وهل يعني هذا تحكيمه في الشريعة عند الاشتباه[٩].

٥١- بيان الأسباب التي يحصل بها الزيغ عن فهم الأدلة وينشأ عنها الابتداع[١٠].

* * *

(١) «المصدر نفسه» (١٥٥/٤).
(٢) «المصدر نفسه» (١٧٠/٤).
(٣) «المصدر نفسه» (٢٣٤/٤).
(٤) «المصدر نفسه» (٢٥٩/٤).
(٥) «المصدر نفسه» (٣٧٢/٤).
(٦) «الموافقات» للشاطبي (٢٦٥/٣).
(٧) «المصدر نفسه» (٤٠٣/٣).
(٨) «الاعتصام» للشاطبي (٣٥١).
(٩) «المصدر نفسه» (٣٨١).
(١٠) «المصدر نفسه» (٤٦٨).

القسم الرابع

مسائل وقضايا معاصرة

نتناول في هذا القسم بعض القضايا المعاصرة التي ظهرت في العقود الأخيرة، وهي قضايا حية مؤثّرة شغلت كثيرًا من المشتغلين بالدراسات الفقهية بل والحديثية، ولا ريب أن كثيرًا من تلك القضايا أو أكثرها ما زال في طور التشكُّل والتكوين، حيث لم يُحْسَم النزاع فيها بعدُ، وذلك يرجع من جهة: إلى جدَّة هذه القضايا، ومن جهة أخرى: إلى كونها قضايا تأصيلية في الغالب، فهي متعلقة بجذور الفقه وأصوله وليس بجزئياته وفروعه:

- فإن من هذه القضايا: ما يعالج نظام الفقه وهيكله، وذلك: كقضية «الموسوعات الفقهية»، ومسألة «تقنين الشريعة».

- **ومنها**: ما يتضمن منهجًا جديدًا للدراسة الفقهية والترجيح بين آراء المذاهب الفقهية، وذلك هو: «منهج الدراسة الفقهية المقارنة».

- **ومنها**: ما يرجع إلى منهج الاستنباط نفسه وتنزيل النصوص على الوقائع: ويدخل في ذلك كل من مسألة «مقاصد الشريعة»، وقضية «فقه الواقع».

- **ومنها**: ما يعالج قضايا محورية لسد الخلل في الدراسة الفقهية المعاصرة وتعويض الكفاءات الفقهية، ومن ذلك: مسألة «الاجتهاد الجماعي والفتوى الجماعية»، ومسألة «تيسُّر الاجتهاد في هذا العصر».

- **ومنها**: ما يُعَد تطويرًا أو توسعًا في بعض ما أصّله الفقهاء السابقون: ومن ذلك: «النُّظُم الفقهية» أو ما يسَمَّى «النظريات الفقهية»، فإن هذا توسيع وتطوير لفكرة «القواعد الفقهية».

ولما كانت هذه القضايا والمسائل تتسم بالصبغة التأصيلية التنظيرية لعلم الفقه فإن ذلك قمين بأن يدرجها في علم أصول الفقه، خاصة أنها لا تجد موقعًا لها في كتب الفقه، وإنما تُتَدَاول غالبًا: إما في الدوريات المتخصصة، أو في ثنايا كتب الفقه، أو في بحوث خاصة متناثرة، فما بقي إلا أن تُبَثَّ في كتب

الأصول، وذلك من جهة أولى: لأنها بالأصول أشبه، وبمثلها يكتسِب علم الأصول حياة وسعة ويمارس دوره الصحيح في الهيمنة على الفقه، ومن جهة أخرى: ليتسنى جمع أشتات تلك المسائل في باب محدد يسهل على الباحثين الرجوع إليه، ومن جهة ثالثة: ليمكن بحثها بصورة أدق وأوفى حيث تُتَداول في سياق أصولي يهبها حقها من العناية والتدقيق، فإنها في كتب «تاريخ الفقه» لا تجد إلا مساحة صغيرة للدراسة وحظًا قليلاً من البحث والنظر إن وَجَدَتْ.

وإذ قد بينا هذا هنا فإننا نستكفي بذلك عن تكراره في كل قضية من القضايا المذكورة، ولذا فإننا سنحرص هنا على الإيجاز ما أمكن، إذ ليس مرادنا في كل قضية منها إلا إثبات وجودها فحسب، وأما إثبات أهميتها وجدواها وإثبات انتمائها إلى علم أصول الفقه فقد قررناه إجمالاً في السطور السابقة.

١- منهج الفقه المقارن:

الدراسة المقارنة للفقه أو دراسة الفقه المقارن هي دراسة «تعتمد على عرض الآراء الفقهية المختلفة في المسألة الواحدة، مع بيان أدلة كل رأي، ثم مناقشة هذه الأدلة، والموازنة بينها، وترجيح أقواها دليلاً أو أكثرها تحقيقًا للمصلحة ودفعًا للمضرة»[(١)].

وقد قامت تلك «المنهجية الجديدة» في التعامل مع المنقول من آراء الفقهاء على أساسين:

الأساس الأول: وحدة الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة دون الوقوف عند المذاهب الأربعة، وإقرارها جميعًا مصدرًا تُسْتَمَدُّ منه موادّ التشريع.

الأساس الثاني: اعتماد التلفيق بين آراء المذاهب المختلفة أساسًا لأبنية تشريعية معاصرة مستمدة من كل فقه المسلمين[(٢)].

(١) «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي» للدكتور حسين حامد حسان (ص ١١٨).
(٢) انظر: «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة» للدكتور محمد كمال إمام، بحث مقدم إلى ندوة قضايا الفكر الإسلامي بالجزائر (من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي) (ص٢١).

وأصحاب هذا المنهج يأخذون من كل مذهب ما تبينوا أن الحاجة ماسة إلى الأخذ به وما رأوا أنه أشد ملائمةً لحاجة الأمة وتطورها الاجتماعي[١].

ولقد سبق لنا حديث عن هذا المنهج وبيان ما له وما عليه[٢]، فلا داعي لتكرار القول هاهنا، ولا ريب أن هذا المنهج قد أثار جدلاً ما، يقول الدكتور محمد كمال إمام: «ولكن البيئة الفقهية اختلفت حول هذا المنهج بين الرفض والقبول»[٣].

٢- مسألة تقنين الشريعة:

يقول الدكتور عمر الأشقر في بيان حقيقة التقنين:

«التقنين يجمع القواعد المتعلقة بفرع من فروع القانون في مدونة واحدة، ثم يبوب هذه القواعد ويرتبها على أساس علمي منطقي، ويرفع ما بين القواعد من تناقض، وهذا يؤدي إلى سهولة التعرف على هذه القواعد، وبذلك يعرف الناس حقوقهم، وواجباتهم في أمور المعاملات، ويسهل على أولي الأمر تطبيقها، وعلى القضاة الحكم بمقتضاها في القضايا والمنازعات التي تعرض عليهم. هذه هي فوائد تقنين الشرائع الأرضية البشرية التي تؤخذ من عادات الناس وما يسنه لهم عقلاؤهم»[٤].

وتعتبر مجلة الأحكام العدلية التي وضعت سَنة ١٢٨٦ للهجرة هي أُولى محاولات تقنين الفقه[٥]، وقد وضعتها لجنة مكلفة من قِبَل الإرادة السنية السلطانية في الدولة العثمانية، وقد فُصلت بمواد ذات أرقام متسلسلة كالقوانين الحديثة ليسهل الرجوع إليها والإحالة إليها، فجاء مجموع موادِّها

---

(١) «انظر: «المصدر نفسه» (ص ٢٢)، وهو من كلمة للدكتور فرج السنهوري في الدفاع عن هذا المنهج، وانظر بيانًا أوفى لملامح المنهج الفقهي المقارن المعاصر في «التنظير الفقهي» (١٩٠ - ١٩٣).

(٢) وذلك في القسم الثاني من هذا المبحث في مسألة : المذهبية واللامذهبية.

(٣) «المصدر نفسه» (ص ٢١)، وتحقيق هذا الخلاف مما ينبغي أن تنهض به كتب الأصول.

(٤) «تاريخ الفقه الإسلامي» (٢٠١).

(٥) يقول الشيخ مناع القطان : «وتعتبر المجلة أول تنظيم تشريعي كان استمداده من الفقه الإسلامي خالصًا» (تاريخ التشريع ٤٠٤).

(١٨٥١) مادة، وقد صدرت الإرادة السنية السلطانية في شعبان سنة ١٢٩٣ بلزوم العمل بها وتطبيق أحكامها في محاكم الدولة[١].

وما تزال مسألة التقنين محل خلاف بين العلماء من حيث ما يُتوقع لها من ثمرات وما يكتنفها من مخاطر ومضارّ:

فبينما يعلق فريق من الفقهاء آمالاً جسيمة على تقنين الشريعة حتى يَعُدّ عملية التقنين «المهمة الرئيسية على عاتق العقل الفقهي اليوم كما تُعَدُّ في الوقت نفسه أهم وسائل نموّه وتطوره»[٢]، ويرى أن «حركة التقنين كانت ذات أثر إيجابي على حركة تجديد الفقه، وساعدت على تطوير منهجية جديدة استعان بها المشرع من ناحية، ووسعت آفاق التعاون العلمي بين المذاهب المختلفة، وبالإضافة إلى هذا كله أبقت التفكير في تشريع إسلامي كامل أمرًا قائمًا في ذهن الفقهاء، ولعل حركة التقنين وما واكبها من تعديلات ومشروعات شحذت همم الفقهاء، وهيأت الأمر ليقظة فقهية»[٣].

بينما الأمر كذلك عند هذا الفريق نراه بالضد من ذلك عند فريق آخر له وزنه واعتباره، ولرأيه وجاهته وحجيته، ومن أبلغ من أبان عن وجهة هذا الفريق: الدكتور عمر سليمان الأشقر، حيث يقول:

«تقنين أحكام الشريعة له سيئات: فهو يجمد الأحكام القانونية، ويوقف

(١) انظر مزيدًا من التعريف بالمجلة وأهميتها في مجال التقنين في «المدخل الفقهي العام» للدكتور مصطفى الزرقاء (١/١٩٦) وما بعدها.

(٢) «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة» (ص١٧).

(٣) «المصدر نفسه» (ص١٩)، ولقد بلغ من إكبار الباحث (الدكتور محمد كمال إمام) لفكرة «تقنين الشريعة الإسلامية» أنه جعل منهج الفقه المقارن نفسه ثمرة من ثمراتها. انظر (ص٢١)، وانظر أيضًا ما كتبه الشيخ فرج السنهوري في الدفاع عن فكرة التقنين (المصدر نفسه (ص ٢٢)، وقد كثر أنصار التقنين خاصة في الدوائر الأكاديمية، ومن أشهرهم إضافة إلى من ذكرنا: الدكتور مصطفى أحمد الزرقا. انظر ما كتبه في: «المدخل الفقهي العام» (١/١٩٦ - ٢١٠)، والدكتور جمال عطية. انظر ما جاء في: «التنظير الفقهي» (٢١٦)، وممن أسسوا فكرة التقنين ومهدوا له: الشيخ أحمد إبراهيم وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وعلي الخفيف. انظر ما جاء في «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة» بحث سابق (ص١٣).

الاجتهاد، لأنه يلزم الناس والقضاة جميعًا باتباع مذهب واحد أو مادة واحدة أو فصل واحد، وهو أيضًا من نوع الحجر على الأحكام لأنه يمنع من النظر في غير ما قُنِّن...

إن التقنين ينقل العلماء من النظر في الأحكام من خلال النصوص في الكتاب والسُّنة إلى دائرة ضيقة هي القواعد القانونية المُقَنَّنة، ويجعل النصوص الشرعية مجرد مصدر تاريخي للقانون الإسلامي المقنن، وهذا يجعل الفقهاء الأتقياء يتحرجون من التقنين، خاصة وأن المقنن يجزم بنسبة الأحكام إلى الله، وقد لا يكون الأمر كذلك.

ولا يجب أن نبالغ في إعطاء تقنين الأحكام الشرعية على النحو المعروف في القانون أهمية عظيمة، ذلك أن الشريعة الإسلامية مدونة، والرجوع إلى أحكامها سهل ميسور، أما الدول الكافرة التي تعتمد في تشريعها على مصادر متفرقة فإنها تحتاج إلى التقنين لإزالة الخلاف والفرقة التي تحدث بين القضاة»[١].

٣- الاجتهاد الجماعي والفتوى الجماعية:

مِن أوائل من دعوا إلى فكرة الاجتهاد الجماعي: الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله، حيث يقول في محاضرة له:

«ولو أن أهل الإسلام استمروا على تأليف الجمعيات العلمية لتحرير أحكام الحوادث واستخلاص الحقيقة من الآراء المتلاقية لالتأمت عدة اختلافات حقيقية وسقطت أقوال كثيرة من حساب مسائل الخلاف، وقد كان للسلف اهتمام بجمع العلماء في المسائل المشكلة، فقد نقل الحافظ ابن عبد البر عن المسيب بن رافع: أنه إذا جاء الشيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة رُفع إلى الأمراء، فجمعوا له أهل العلم، فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق»[٢].

---

(١) «تاريخ الفقه الإسلامي» (ص٢٠١، ٢٠٢)، وممن اعترض على فكرة التقنين من وقت مبكر: الشيخ عبد اللطيف السبكي والشيخ علي عبد الرازق (انظر: «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة» مصدر سابق (ص ٣١).

(٢) «مدارك الشريعة الإسلامية ومكارمها» للشيخ محمد الخضر حسين (ص٣٧)، وهي في الأصل عبارة عن محاضرة ألقاها الشيخ بتونس عام ١٣٣١ للهجرة، والنص الذي رواه ابن عبد البر عن المسيب بن رافع قد أورده بسنده في «جامع بيان العلم وفضله» =

وقد ذهب كثير من الباحثين المعاصرين إلى أن المجامع العلمية والاجتهاد الجماعي هما البديل عن الاجتهاد المطلق: كالدكتور طه جابر العلواني[١]، والشيخ مناع القطان[٢]، وغيرهما.

وقد وصف الدكتور وهبة الزحيلي الاجتهاد الجماعي للمجامع الفقهية المعاصرة بأن قراراته وتوصياته التي أثمرها كانت «حكيمة، وسديدة، ومعتدلة، ومحققة للمصلحة، ومنسجمة مع أصول التجديد والاجتهاد، وفيها تلبية لمتطلبات المصلحة ومراعاة حاجات الناس»[٣].

وقد وجدنا مع ذلك من الباحثين من يؤثر الاجتهاد الفردي ويقدمه على الاجتهاد الجماعي، يقول صاحب كتاب «الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية»:

«فنقول بلا أدنى شك ولا أي تردد: إن المفتي المتفرد بإصدار الفتوى، مع الأهلية العلمية المرموقة والسمعة الطيبة في الدين والخلق -إن فتواه أحظى بالقبول من فتاوى المجالس المتعددة الأفراد، وإنه كذلك أقدر على الحسم وإنجاز القرار الفوري في المشكلات المستفتى عنها من المجالس وإن تمتع أفراد المجلس أيضًا بسمعة طيبة وتأهيل، لأن الفردية المرشدة في رئاسة كل الشئون لا تقارنها الرئاسة الجماعية ولا تدانيها- لأن إناطة الأمر بفرد واحد مع ترشيد هذه الفردية له أثر نفسي أبلغ من أثر المشاركة والشيوع، وقد يشبه الحال في الإفتاء المناط بالمفتي الفرد والآخر المسند إلى مجلس، وقد يشبه كثيرًا ما يقال عن الفرق بين نظام رئيس الجمهورية الرئاسية والبرلمانية، أو نظام رئيس الجمهورية الفرد ونظام مجلس رأس الدولة ومجلس السيادة،

(ص١٠٦٩) بنحو ما أورده الشيخ هنا.

(١) انظر: «أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة» للعلواني (مصدر سابق) (ص ٣٤).

(٢) انظر: «تاريخ التشريع الإسلامي» للقطان (ص٤٢٣).

(٣) «تجديد الفقه الإسلامي» مصدر سابق (ص٢٢٣)، وانظر ما بعدها.

والفرق بين هذا وذاك ظاهر جدًّا لا يحتاج إلى جلب حجج كثيرة وبينات»[(١)].

❁ ونلخص رأينا في هذه المسألة في النقاط التالية:

أولاً: الذين أخذوا بالاجتهاد الجماعي بنوه على فعل السلف: كأبي بكر وعمر، وما ورد عن بعض الأئمة: كأبي حنيفة ومالك، فإذا تأملنا صنيع السلف وجدناهم يفعلون ذلك فيما أعضل من المسائل، وبعد أن يجتهدوا بأنفسهم في نصوص الكتاب والسنة، فإن أعياهم ذلك استشاروا، ولا يفعلون ذلك في عموم المسائل أو في عامة القضايا والنوازل.

ثانيا: ينبغي أن يعْلم أن الاجتهاد الفردي والفتوى الفردية سنة مأثورة عن النبي ﷺ وصحابته، فقد أفتى ﷺ، وأفتى أبو بكر، وأفتى عمر، وعثمان، وعلي، وغيرهم من الصحابة، وعلى هذا سار أئمة الفقه من بعدهم، فلا يجوز إذن تعطيل الاجتهاد الفردي.

ثالثًا: في قولنا بجواز الاجتهاد الجماعي فإننا لا نبنيه على أساس أن الاجتهاد الفردي قد صار متعذرًا أو متعسرًا، وإنما نرى أن الاجتهاد ممكن ميسور في كل زمان، وإنما نبنيه على أن ذلك طريق مأثور عن السلف يلجأ إليه عند الاشتباه.

رابعًا: كثيرًا ما يصيب الحقَّ فردٌ ويخطئه الفئة الكثيرة من الناس، وهذا كثيرًا ما وقع في المسائل الاجتهادية، فليس معنى أن تجتمع لجنة علمية أو مجمع فقهي على رأي أن يكون قولهم حاسمًا للنزاع، أو قاطعًا في تحقيق الحق، بل يبقى لمن خالف هذا الفريق -فردًا كان أو جماعة- اعتباره، ولو كان الاجتهاد الجماعي حاسمًا هكذا ما وقع بين الأئمة الأولين خلاف ولا تباينت مذاهبهم، وليس ذلك لأنهم لا يبتغون الاتفاق ولا يريدون الحسم في القضايا، وإنما ذاك لأنهم يدورون مع الدليل حيث دار، ويحلون معه حيث حلَّ، والأنظار تتفاوت سواء في العثور على الدليل أو في فهمه والبصر به، وتتفاوت

---

(١) «الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية» تأليف: الخواص الشيخ العقاد (ص ١١٧).

أكثر إذا كان المستند هو الرأي، فليس رأي أولى من رأي، ولذا ورد عن عمر رضي الله عنه أنه لقي رجلاً، فقال: ما صنعتَ؟ قال: قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما يمنعك والأمر إليك؟ فقال: لو كنت أردك إلى كتاب الله ﷻ أو إلى سُنة نبيه ﷺ لفعلتُ، ولكني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك[1].

خامسًا: نخلص مما سبق إلى النتائج التالية:

١- كلٌّ من الاجتهاد الفردي والجماعي طريق صحيح ومأثور لتعرُّف الحكم الشرعي في الوقائع والأقضية.

٢- الاجتهاد الجماعي متمم للاجتهاد الفردي وليس عوضًا عنه، فبينهما اختلاف أحوال لا اختلاف تضاد.

٣- الاجتهاد الفردي يحتاج إليه في الوقائع اليومية والحاجات العاجلة، بينما الاجتهاد الجماعي يلجأ إليه في النوازل والمسائل المشكلة.

٤- الفتوى الجماعية أدنى إلى روح الإجماع، وإن لم تكن إجماعًا، ولذا فهي أقرب إلى السداد وأدعى إلى طمأنينة القلب، ومع ذلك لابد لطالب العلم أن ينظر في مستندها، فإن الدليل -كما يقول الإمام ابن القيم رحمه الله- هو روح الفتوى[2]، وقد تأتي جهة أخرى فردية برأي مخالف ودليل أرجح، فكان اتباعها هو الصواب.

والأصل في ذلك كله: أنه لا يجوز أن يكون كل همنا هو التيسير والتبسيط ولو على حساب تحقيق الحق، فإن الذي بُعث بالتيسير ﷺ هو الذي أرسله الله بالهدى ودين الحق فليس التماس اليسر في الأمور متعارضًا مع تحري الحق فيها.

٤- مدى الحاجة إلى الموسوعات الفقهية:

دعا كثير من المشتغلين بالفقه في هذا العصر إلى وضع موسوعة فقهية

---

(١) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (ص ٨٥٤) (المجلد الثاني).
(٢) انظر: «أعلام الموقعين» (٤/٢٦٠)، وعبارته: «جمال الفتوى وروحها هو الدليل».

شاملة، وقد وُجِدَ بالفعل أكثر من مشروع لبناء موسوعة للفقه الإسلامي[١]، وذكر الداعون إلى وضع الموسوعة جملة من الأسباب: منها ما يرجع إلى صعوبة التعامل مع أمهات كتب التراث: مثل: صعوبة البحث عن الحكم الجزئي لكون فهارس تلك الكتب لا تفي بذلك، ومنها: صعوبة الفهم لأسلوب الشروح والحواشي والمتون والمختصرات التي غلبت على كثير منها، ومنها: صعوبة فهم الرموز والمصطلحات، ومنها: خُلُوّ كثير منها من عزو الرأي إلى صاحبه أو إلى مصدره، وكذلك عدم العناية بذكر الأدلة.

ومن تلك الأسباب ما يرجع إلى ما غلب على أهل العصر من اتساع كبير في العلوم والتقنية، فكان لابد من أن تستفيد الدراسة الإسلامية من ذلك، فإننا بحاجة إلى تخزين المادة الفقهية الضخمة في «الأدمغة الألكترونية» لأن ذلك يلبي حاجات الراغبين في معرفة أحكام الفقه الإسلامي في مشارق الأرض ومغاربها، كما أننا بحاجة إلى أن نرفع صوت الشريعة الإسلامية في المجامع الدولية للقانون المقارن، وهذا وهذا لا يتم -في نظر المتحمسين له- إلا إذا وجدت موسوعة ميسرة مرتبة مقسمة الفقرات حتى يسهل الإحالة إليها والاستمداد منها لتلبية الحاجات المذكورة[٢].

هذه بعض الأسباب التي تمسك بها أنصار فكرة الموسوعة الفقهية.

وكما لاحظنا اختلاف الآراء في القضايا السابقة فإننا لا نفقده هنا، وتلك ظاهرة صحية، إذ لابد من تلاقح الأفكار وتداول الآراء حتى تنضج الفكرة وتظهر الثمرة، وإن الأمر هنا لا يزيد على بعض التحفظ على الفكرة دون رفض لها:

فمن أمثلة الآراء المؤيدة: ما كتبه الدكتور مصطفى الزَّرقا في تحبيذ مشروع الموسوعة الفقهية:

---

(١) انظر في الكلام عن تلك المشروعات ومناهجها وما تم إنجازه منها: «تاريخ التشريع الإسلامي» للشيخ مناع القطان (٤١٢) وما بعدها، «الفقه الإسلامي ومدارسه» للزرقا (ص٢٨) وما بعدها.

(٢) باختصار بالغ وتصرف من «تاريخ التشريع» لمناع القطان (٤٠٦ - ٤١٢).

«وإذا كُتب لهذا المشروع التمام، وأصبحت الموسوعة الفقهية في المكتبات العالمية، وترجمت إلى لغات البلاد المعنية بالقانون - فستكون هذه الموسوعة مددًا من الفقه الإسلامي غزير المادة وميسرًا للمتشرعين، يُحْسَب له حساب كبير بين مصادر التشريع في عالم المستقبل، وليس في البلاد العربية فحسب»[١].

ومن أمثلة الآراء المتحفظة على فكرة الموسوعة: ما كتبه الدكتور عمر سليمان الأشقر، إذ يقول:

«إن إخراج موسوعة فقهية مستوعبة لأقوال الفقهاء وآرائهم يعد أمرًا مستحيلاً».

ثم بيَّن تلك الاستحالة، وضرب المثال لها بالموسوعتين اللتين صدرتا في مصر، حيث توقف العمل في الأولى بعد أن كُتب فيها (١٥٠٠) صفحة ولم يتجاوزوا أركان النكاح وشروطه، والموسوعة الثانية صدر منها خمسة عشر جزءًا ولا تزال في مصطلحات الهمزة، ثم علق بقوله:

«هل معنى ذلك أننا نعارض كتابة موسوعة فقهية؟، الجواب: لا، لا نعارض في ذلك، ولكننا نعارض في أمرين:

الأول: هو استقصاء آراء الفقهاء في مسائل الفقه، فذلك أمر في غاية الصعوبة والمشقة.

الثاني: عدم ذكر الدليل، فالذي نراه أنّه في كل مسألة فقهية ينبغي أن يجْعَل القول الأوّل الذي دلّ عليه الدليل هو العمدة وتذكر الآراء الأخرى لمجرد المقابلة، وأرى أن الموسوعة الكبرى التي ينبغي أن نهتم بها هي موسوعة أحاديث الأحكام، ثمَّ ترتيب هذه الأحاديث على أبواب الفقه، كي نيسر للفقهاء النهوض بالفقه»[٢].

---

(١) «الفقه الإسلامي ومدارسه» (ص١٣٤)، وانظر أيضًا ما كتبه الشيخ مناع القطان في المصدر السابق - الموضع نفسه.

(٢) انظر: «تاريخ الفقه الإسلامي» (٢٠٥ - ٢٠٧).

ولعل مما يعد من قبيل الاستدراك على فكرة الموسوعة ما كتبه الدكتور جمال عطية مؤخرًا في بحثه عن تجديد الفقه الإسلامي:

«كنت قد اقترحت في مذكرتي التي نشرت بعنوان (تراث الفقه الإسلامي) إنشاء (موسوعة) و(مدونة): تكون الموسوعة مبوبة على حروف الهجاء لعناوين مصطلحاتها، وتكون المدونة مبوبة على الموضوعات. وقد اختار المسئولون عن المشروع فكرة الموسوعة، ولكن تبين أثناء التنفيذ أنه يترتب على الأخذ بها تجزئة الموضوعات على المصطلحات ذاتها تتباعد حسب موقعها من ترتيبها الألفبائي، كما أن المصطلحات ذاتها لا يستطيع فهمها -وبالتالي استخدام الموسوعة- إلا الشرعيون، مع أن المقصود كان خدمة عامة القراء والباحثين»(١).

وهذه كلمة منصفة، إذ لم يمنعه من تسجيل هذا المأخذ كونه من الداعين إلى إنشاء الموسوعة كما ذكر هو عن نفسه، بل إنه قد شارك في تحريرها بالفعل.

٥- النظريات الفقهية:

يعد ما يسمى بالنظريات الفقهية لونًا جديدًا من الدراسة الفقهية، حتى ليكاد يستوي فنًّا قائمًا بذاته شبيهًا بفن القواعد الفقهية وفن الفروق وغير ذلك.

وقد شرح الدكتور مصطفى الزرقا ما يقْصَد بالنظريات الفقهية، فبين أنها «تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى، التي يؤلف كل منها على حدة نظامًا حقوقيًّا موضوعيًّا منبثًّا في الفقه الإسلامي كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات، إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التي يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله،

(١) «تجديد الفقه الإسلامي» (مصدر سابق) (ص ٤٧ الحاشية).

ويصادف الإنسان أثر سلطانها في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهية»[(١)].

ولقد أحسن الدكتور عمر الأشقر في اعتراضه على التسمية، حيث يقول:

«وهذه التسمية: النظريات الفقهية تحتاج إلى إعادة نظر، فالنظرية وليدة الفكر الإنساني، والأحكام الشرعية كثير منها مُنَزَّل منصوص عليه، وليس نتاجًا للفكر الإنساني، ولذلك كان الفقهاء أدق عندما سموها أحكامًا، وكل مجموعة متجانسة من الأحكام عقدوا لها بابًا، وبعض المعاصرين يميلون إلى تسمية هذه النظريات بـ«نُظُم الإسلام»، وهذا أقرب»[(٢)].

ونرى أنه ينبغي أن يبْدِي علماء الأصول والفقه المعتبرون -أو أكثرهم- رأيهم في هذا اللون من الدراسة حتى يظهر مدى جدواه، ولا يقتصر الأمر على طائفة معينة من الدارسين، إذ يبدو أن هذا اللون لا يسلم من التأثر في بنائه وتنظيمه بأبنية القانون الوضعي، وحسبي هنا أن أقتبس هذا النص لأحد كبار المهتمين بهذا الفن، حيث يقول:

«وسنجتهد في استخلاص تلك النظريات الأساسية، وتحريها، وجمع شتات عناصرها في شتى الأبواب الفقهية المنبثة فيها، لتبرز كل منها في صورتها النظامية كاملة، وتتجلى حاكميتها في فروع الأحكام، وتكون تمهيدًا لصياغة نظرية عامة جامعة لقواعد الأحكام المدنية في الفقه الإسلامي، كنظرية الالتزام العامة في الفقه القانوني الأجنبي»[(٣)].

ولنا على هذا النص ملحظان:

- **أحدهما**: في قوله: «تتجلى حاكميتها في فروع الأحكام»: هذا غير مسلَّم، إذ الأصل في القواعد الفقهية أن تكون مقررة للأحكام وليست حاكمة، فإن فائدة القواعد الفقهية أنها تضبط المسائل وتجمع أشتاتها، وما النظريات

---

(١) «المدخل الفقهي العام» (١/٢٣٥).

(٢) «تاريخ الفقه الإسلامي» (٢٠٨).

(٣) «المدخل الفقهي العام» (١/٢٣٦).

الفقهية إلا من قبيل القواعد الفقهية، فكان حكمها حكمها...»[١]، وإنما ذهبنا إلى كون القواعد غير حاكمة لأن الحاكم هو الكتاب والسنة، فكان الدليل الشرعي هو المعتبر في الحكم، فتكون المسائل ثمرة للأدلة، ثم تكون المسائل مادة للقواعد والتنظيرات، فصارت المسائل مقدمة للقواعد والقواعد نتيجتها، فإذا حكَّمنا القواعد في المسائل فقد قلبنا الوضع وأدى بنا ذلك إلى الدَّور، وهو أن تتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (أ)، وهو من صور الاستدلال الفاسد.

الثاني: أنه جعل غاية المرام من النظريات الفقهية هو وضع نظرية عامة تحاكي النموذج الغربي، وهذا غير مقبول إذ كيف يكون قصارى ما نطمح إليه هو أن تكون لنا نظرية كنظرية «الفقه القانوني الأجنبي»؟!، ولعل هذا هو سبب تسميتها بالنظريات تشبيهًا لها بالنظريات القانونية، وقد ذكرنا ما يؤخذ على هذه التسمية.

ومثل هذا النص الذي اقتبسناه هنا هو ما يجعلنا نبدي شيئًا من التحفظ تجاه هذا اللون من الدراسة الفقهية، وإن كنا في الوقت نفسه لا ننكر أن له وجهًا ظاهرًا من النفع، وهو ما ذكره الدكتور مصطفى الزرقا حين قال:

«وإن مطالعة هذه النظريات الأساسية بعد طلوعها من مكانها وراء فروع الأحكام تعطي الطالب ملكة فقهية عاجلة تؤهل فكره وتعينه على مدارك الفقه؛ وقد كان يحتاج في اكتسابها إلى زمن طويل كما سلفت الإشارة إليه في خطبة هذا الكتاب»[٢].

وعلى أية حال فليس مقصودنا الأصلي أن نَبُتَّ في كل قضية نذكرها بقدر ما نهدف إلى عرضها وبيان تعلقها بعلم الأصول، وإن لم يَخْلُ عرضنا من بيان رأينا الموجز في القضية المطروحة، ولذا يكفينا هذه اللمحة العجلى.

وأمَّا عن نصيب علم الأصول من هذا اللون من الدراسة فيتمثل في: التعريف

---

(١) وانظر: ما كتبه الدكتور جمال عطية في بيان ما إذا كانت القواعد حاكمة على الفروع أم مقررة لها، إذ يومئ كلامه إلى اعتبارها حاكمة، مع أنه أورد -فيما أورد- نصوصًا صريحة عن السابقين في أنها ليست حاكمة (التنظير الفقهي ٢٠٨).

(٢) «المدخل الفقهي العام» (٢/٢٣٦).

به، وبيان أنواعه، ومدى الحاجة إليه، وضرب الأمثلة له، ونحو ذلك، وأما ذات النُّظُم (أو النظريات كما شاع تسميتها) من حيث عرضها وشرحها -فإن ذلك متروك للكتب المختصة بها، وهذا يشبه ما قلناه بشأن القواعد الفقهية.

ومن مظان النظريات الفقهية:

١- «نظرية الالتزامات في الشريعة الإسلامية» للدكتور شفيق شحاتة.

٢- «النظرية العامة للموجبات والعقود» للدكتور صبحي محمصاني.

٣- «الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية» للشيخ محمد أبو زهرة.

٤- «الأموال ونظرية العقد» للدكتور محمد يوسف موسى.

٥- «الفقه الإسلامي وأدلته» للدكتور وهبة الزحيلي.

٦- «المدخل الفقهي العام» للدكتور مصطفى الزرقا.

٧- «المدخل لدراسة الفقه» للدكتور حسين حامد حسان.

٨- «النظريات الفقهية» للدكتور محمد الزحيلي.

٦- فقه الواقع:

هذه من أكبر القضايا التي ذاعت في الآونة الأخيرة، فبرغم أن معرفة أحوال الناس ووقائعهم قد ذكره كثير من المتقدمين في شروط المجتهد والمفتي والقاضي إلا أن ذلك لم يكن يتجاوز أسطرًا أو صفحات قليلة في أكثر الأحيان؛ بينما أخذت القضية في عصرنا حجمًا كبيرًا، وألفت فيها كتب مفردة، وأصبحت مثار حوار طويل ومحل تنظير وتأصيل دائبين عند فريق كبير من المعاصرين، فجاز من هذا الوجه أن نعتبرها قضية معاصرة، إذ إنها عند القدماء لم تكن قضية أصلاً، بل كانت شرطًا عابرًا لا يحتاج إلى تدليل ولا إلى تفصيل، لظهوره، وسهولة تصوره، واتفاق أهل العلم عليه.

وقد عرَّف بعض الباحثين المعاصرين فقه الواقع بأنه: «هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يواجهها»(١).

وقد اختلف الناس في تقدير هذا النوع إلى حد التطرف في تقويمه:

---

(١) «فقه الواقع -أصول وضوابط» للأستاذ أحمد بو عود - سلسلة كتاب الأمة العدد(٧٥) (ص٤٤، ٤٥).

فعلى أحد الطرفين نجد فريقًا قد انصرف عن تدبر واقعه ومعرفة ظروف عصره، وما استجد من أحداثه وأقضيته، وما اتسم به من نهضة في الصناعة والعلوم التجريبية مما يتطلب -ولا شك- تكييفًا فقهيًّا ينبني على فهم هذه المستجدات[١].

وعلى الطرف الثاني نواجه فريقًا قد أسره الواقع المعاصر وبهرته الحضارة الغربية حتى توهم أننا لن نفهم الدين إلا إذا فقهنا الواقع بصورة لا تقل عن فقهنا للنصوص، بل إن بعضهم ليصرح بأن «فقه المجتمع والواقع يوازي فقه النص»[٢]، ويذهب غيره إلى أبعد من هذا حين يعرض أصول الفقه على الواقع ثم ينتهي إلى أن «علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء[٣]».

والحق في الوسط: وهو أن فقه الكتاب والسُّنة هو الأصل، وأن فقه الواقع سبيل إلى ذلك، وأن الفقيه بالشريعة يكفيه معرفة الواقع إجمالاً، إذ لا طاقة له بمعرفة التفصيلات الدقيقة في جميع علوم العصر ومعارفه، ومتى احتاج إلى جزئية من ذلك رجع إلى أهل التخصص فيه، فإن شُعَب فقه الواقع لا تكاد تنحصر، ولله دَرُّ العلامة الألباني حيث حسم المسألة في كلمات يسيرة، يقول رَحِمَهُ اللهُ:

«فالواجب إذن: تَعاوُنُ هؤلاء الذين تفرغوا لمعرفة واقع الأمة الإسلامية وما يحاك ضدها، مع علماء الكتاب والسُّنة وعلى نهج سلف الأمة، فأولئك يقدمون تصوراتهم وأفكارهم، وهؤلاء يبينون فيها حكم الله سبحانه القائم على الدليل الصحيح والحجة النَّيِّرة»[٤].

ومع ما تدل عليه كلمة الشيخ الألباني هذه من أن الأمر قريب والمسألة

---

(١) انظر: «سؤال وجواب حول فقه الواقع» للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ص١٧، فقد انتقد رَحِمَهُ اللهُ من ينكرون أهمية «فقه الواقع»، وانظر أيضًا ما كتبه الدكتور يوسف القرضاوي في «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» (ص١٥٣).
(٢) «فقه الواقع - أصول وضوابط» للأستاذ أحمد بو عود، والعبارة المذكورة من تقديم للأستاذ عمر عبيد حسنه (ص٣٨).
(٣) «قضايا التجديد» للدكتور حسن الترابي (١٥٨).
(٤) «سؤال وجواب حول فقه الواقع» (ص١٦).

محسومة، إلا أننا حين ننظر في «واقع» المتكلمين في «فقه الواقع» نجد أن المسألة بحاجة إلى مزيد من التقويم والتصحيح، ولنذكر هنا جملة من الملاحظات التي تؤكد ضرورة ذلك:

١- لا يكاد يوجد خلافٌ حقيقي في ضرورة معرفة الواقع حتى عند من يوصفون بأنهم نَصِّيون أو أثريون أو سلفيون، فهذا الشيخ الألباني إمام السلفيين في هذا العصر يصرح بجلاء بأن «معرفة الواقع للوصول إلى حكم الشرع واجب مهم من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم»[١].

ويقول عن معرفة الواقع المحيط بالمسألة: «وهذا من قواعد الفتيا بخاصة، وأصول العلم بعامة»[٢].

٢- في ضوء الملاحظة السابقة نتبين أن ما يقع من الخلاف في الحكم على بعض المسائل المعاصرة لا يرجع غالبًا إلى خلاف تأصيلي، وإنما إلى خلاف تطبيقي، إذ كثيرًا ما يتفق اثنان على تصور المسألة واقعيًّا ثم يختلفان في الحكم من جهة تحقيق المناط، وهو: هل تندرج هذه المسألة تحت هذا الدليل الشرعي أم لا؟ وهذا اختلاف سائغ، وهو مما اتفق عليه المسلمون وعامة العقلاء كما ذكر شيخ الإسلام[٣]، ثم إن عملية تنزيل الحكم على الواقعة هو نظر فقهي محض، إذ لا يطلب من أهل التخصص في العلوم العصرية -عند الحاجة إليهم- إلا تصوير الواقعة، وأما الحكم عليها فهو خاصة الفقيه وحده.

٣- كثير من الذين يكتبون في فقه الواقع يضخمون المسألة جدًّا[٤]، وكأن كل أمراض الأمة ستزول بهذا الدواء، والحق أن هذا الإفراط قد يشغل عن

(١) «المصدر نفسه» (ص١١).
(٢) «المصدر نفسه» (ص ١٠).
(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٢/٣٣٠).
(٤) وقد ذكرنا في صدر هذه المسألة مثالين لهذا التضخيم من كلام الأستاذ عمر عبيد حسنه، والدكتور حسن الترابي، وانظر الملاحظة رقم (٦) ففيها مثالان آخران.

أصول أخرى أحرى بالاعتناء[١]: فإن انشغال الدعاة والشباب بذلك قد يصرفهم عن فقه الشريعة نفسه الذي هو الغاية من فقه الواقع، وقد حدث هذا بالفعل، إذ قد أغرق كثير من الشباب في قراءة الصحف، ومتابعة وكالات الأنباء، والنظر في تحليلات مفكري الغرب، وخطط الغزو الفكري، وغير ذلك[٢] حتى شُغلوا عن علوم التفسير والفقه والحديث، وما ذاك إلا لكثرة الحديث عن فقه الواقع وما فيه من خفة على النفس بعيدًا عن معاناة كتب العلم الصفراء المُجْهِدة.

وقد يقال -وكثيرًا ما قيل-: إن فقه الواقع غائب معطل، والمراد إحياؤه. والجواب: إن فقه الكتاب والسُّنة أشد تعطيلاً مع أنه رأس الأمر وعموده، فإن الناس لا يعلمون كثيرًا من دينهم في العقائد والعبادات والمعاملات، والذين يعلمون قليلاً ما يعملون، فكان الأولى: أن يُعَلَّم الناسُ الدين الصحيح، وأن يُرَبَّوا على ذلك بالحكمة والموعظة حتى يصير الدين حيًّا في نفوسهم عقيدة وعبادة ومعاملة وخلقًا.

٤- قد يأخذ البحث في فقه الواقع -عند بعض أنصاره- صورة الخضوع للواقع، وهذا مزلق وعر، يقول الدكتور وهبة الزحيلي:

«المرحلة الراهنة هي مرحلة العبث بالفقه الإسلامي تحت مظلة (التجديد والمعاصرة)، (مواكبة العصر)، (فقه الواقع)، أي: مسايرة الواقع، وليس بمعنى فقه الواقع الذي اشترطه علماؤنا لصحة فتوى المفتي، أو بحجة تيسير الأحكام الشرعية على الناس، وحملهم على العمل بالشريعة، لأن شريعتنا شريعة التسامح واليسر والتخفيف.

وهذا باب واسع للتفلُّت من الشريعة، ومن قواعد الفقه، وأصول الفقه؛ لأن من يطبق الحكم الشرعي بإخلاص وصدق لا يحتاج إلى أنصاف الحلول،

---

(١) انظر: «سؤال وجواب حول فقه الواقع» (ص٣٣، ١٣، ١٢).
(٢) انظر في تفصيل هذه النقطة: «المصدر السابق» (ص ٢٤ - ٣١).

فليس في هذا الدين حكم نصفُه حلالٌ ونصفُه حرامٌ، أو نصفُه دينٌ ونصفُه الآخر هوى»[١].

٥- إن مجرد افتراض وقوع التعارض بين الشرع والواقع افتراض باطل، وهو يعيد إلى الأذهان ما ادَّعاه المتكلمون من وقوع التعارض بين العقل والنقل، وما زعمه الصوفية من وقوع الاختلاف بين الشريعة والحقيقة، فيجب أن يُعْلَم أن الشريعة مهيمنة على جميع الوقائع، فإن «الإسلام شريعة الخلود» كما يعبر الدكتور الزحيلي[٢]، وقد يكون هذا مُتَمَسَّكًا لمن يزعمون بأن الشريعة لا تناسب إلا واقع العرب في شبه الجزيرة.

٦- العناصر التي ذكرها المصنفون في فقه الواقع تدل على أن تحصيله من أصعب الأمور، حيث يرى الدكتور القرضاوي أن فقه الواقع «مبني على دراسة الواقع المعيشي دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات»[٣].

ويذهب الدكتور جمال عطية إلى أبعد من ذلك، حيث يرى أن المجتهد المعاصر «لا يكفيه أن يدرس نتفًا من هذه العلوم التي ذكرها[٤]... إن المجتهد ينبغي في رأينا أن يكون متخصصًا وأن يعَدَّ إعدادًا خاصًّا»[٥].

وإذا أضفنا فقه الواقع -بالصفة التي ذكروها- إلى أدوات الاجتهاد من العلم باللغة وأصول الفقه وغير ذلك فسيصبح الاجتهاد من أعقد الأمور وأبعدها منالاً في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى الاجتهاد، ثم لابد أن يقع خلل

(١) انظر: حواريته مع الدكتور جمال عطية: «تجديد الفقه الإسلامي» (ص ٢٠٩).
(٢) «المصدر السابق» (ص ٢١١).
(٣) «أولويات الحركة الإسلامية» (ص ٢٦)، بواسطة «فقه الواقع - أصول وضوابط» (ص٤٤)، ولقد كان كلام الدكتور القرضاوي في كتابه «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» أكثر يسرًا وتخفيفًا من كلامه هنا، حيث اقتصر على أن يكون المجتهد ملمًّا بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له ويتعامل مع أهله. انظر (ص٤٨).
(٤) قصد العلوم التي ذكرها الشيخ القرضاوي في كتاب «الاجتهاد».
(٥) «تجديد الفقه الإسلامي» (ص٢٥١، ٢٥٢)، وكلامه التالي يبين أنه يقصد التخصص: التخصص في العلوم العصرية: كالاقتصاد والطب وغيرهما. انظر (ص ٢٥٢).

وقصور في أهل الاجتهاد إذا طولبوا باستيعاب كل هذه العلوم والمعارف، يقول الشيخ الألباني: «ولست أظن أن هناك إنسانًا عاقلاً يتصور اجتماع هذه العلوم والمعارف كلها في صدر إنسان مهما كان عالمًا أو كاملاً»[١].

٧- مما يغني عن هذا الإسراف في تقدير الواقع أمران:

- **أحدهما**: الحكمة والبصيرة التي هي صفة العلماء الربانيين الراسخين في العلم الذين ينير الله بصائرهم، فإن التسديد والتوفيق إلى الصواب هو من ثمرات التقوى ومعرفة الله قبل أي شيء آخر، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ۝٤٠﴾ [النور: ٤٠]. وقال سبحانه: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]. كما أن القرآن قد تضمن من حقائق الخلق ودقائق النفوس وجوامع الحكمة ما يحقق المعارف الكلية التي تحيط بكل زمان ومكان وإنسان.

- **والثاني**: ما ذكره الشيخ الألباني رحمه الله عن وجوب التعاون بين المختصين بمعرفة الواقع وعلماء الكتاب والسُّنة[٢]، فإن ذلك من شأنه أن يحقق الغاية المنشودة من توافر الفهم الدقيق للواقع لعلماء الشريعة بواسطة سؤال المختصين، لا بمزاولة العلوم المتخصصة التي ينوء بها جهدهم ووقتهم.

٨- إن غاية ما يقصد من معرفة الواقع هو: فهم الأمور على وجهها، ومعرفة أغوار النفوس، والبصر بمواقع النفع والضر، والسداد في تنزيل الأحكام على الوقائع، وهذا كله ينبني -في الحقيقة- على الملكة والخبرة العملية والدربة والتوفيق والتأسي أكثر من انبنائه على التلقين والتدريس والمعرفة النظرية، نعم نحتاج إلى هذا وهذا، ولكن لا خلاف أن العنصر الفعال هو الأول وهو حقيقة الحكمة التي قال الله فيها: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]. وأن أئمة الهدى ورءوس المصلحين كانوا أعظم تحصيلاً لهذا النوع، فلماذا هذا الإسراف في التنظير لفقه الواقع، أو: لماذا لا نكون واقعيين في كلامنا في فقه الواقع!.

(١) «سؤال وجواب حول فقه الواقع» (ص ١٧).
(٢) وقد أوردنا كلامه في أوائل هذه الفقرة.

وما أطلنا في بيان هذه القضية إلا لكونها من كبريات قضايا العصر-أو هكذا أريد لها-سواء في الفقه وأصوله أو في الدعوة أو في السياسة الشرعية، ثم إنها متواصلة ومتداخلة مع القضيتين التاليتين: وهما: «مقاصد الشريعة» و«فقه الأولويات»، ومع ذلك فثمة ملاحظات أخرى أعرضنا عن ذكرها لئلا يخرج الكلام عن حد المقام.

٧- فقه المقاصد:

مصطلح «فقه المقاصد» مصطلح جديد، وقد أخذ في الشيوع في السنوات الأخيرة هو ونظيره: «الاجتهاد المقاصدي»[١]، وثمة مصطلح ثالث، وهو «الفكر المقاصدي»[٢]، وربما كان هناك رابع وخامس..، وهي كلها تكاد تتفق في مغزاها ومرماها.

«وفي العقدين الأخيرين على وجه التحديد كثر الكلام عن المقاصد الشرعية ومكانتها ودورها في استنباط الأحكام»[٣].

ولقد أثمرت هذه الكثرة جملة من المؤلفات في مقاصد الشريعة، نذكر منها:

١- «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

٢- «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» للأستاذ علال الفاسي.

٣- «الشاطبي ومقاصد الشريعة» للدكتور حمادي العبيدي.

٤- «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور أحمد الريسوني.

٥- «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للدكتور يوسف العالم.

---

(١) وممن استعمل مصطلح «فقه المقاصد»: الدكتور القرضاوي. انظر كتابه: «في فقه الأولويات» (ص ٣٢)، والدكتور جابر العلواني في تقديمه لكتاب: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ٩)، وأما «الاجتهاد المقاصدي» فقد ورد في تقديم الدكتور العلواني في الموضع المذكور، وقد صدر مؤخرًا كتاب مستقل بعنوان: «الاجتهاد المقاصدي حجيته... ضوابطه... مجالاته» للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي.

(٢) ورد هذا المصطلح في كتاب: «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» (ص١٩).

(٣) «الاجتهاد المقاصدي » (ص ٣٩).

٦- «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» للأستاذ إسماعيل الحَسَني.

٧- «القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي» للدكتور فهمي محمد علوان.

٨- «فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي» للدكتور خليفة بابكر الحسن.

٩- «الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته» للدكتور نور الدين ابن مختار الخادمي.

١٠- «المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين: الخامس والسادس الهجريين» للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي.

هذا بعض ما وقفنا عليه من المؤلفات المستقلة المطبوعة في المقاصد، وقد اشتملت كثير من كتب أصول الفقه عند المعاصرين على نبذة من القواعد المقاصدية، كما كثرت البحوث المقاصدية في الدوريات العلمية المتخصصة كثرة لافتة، في حين بلغت الرسائل المسجلة في المقاصد وما يتعلق بها في مختلف الجامعات ما يزيد على عشرين دراسة ورسالة[١].

ولقد كان وراء كثير من هذه الدراسات في مقاصد الشريعة بواعث محمودة بلا ريب، وإن كنا لا نُسَلِّم بسلامة كل البواعث، بل إنا لنخشى أن يئول الأمر في حق البعض إلى بعض النتائج غير الحميدة حتى ولو صحت النوايا عند كثير من الدارسين، وسنبين مخاوفنا هذه من خلال جملة من الملاحظات حول قضية المقاصد كما صنعنا في قضية فقه الواقع:[٢]

---

(١) ذكر ذلك الدكتور طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» (ص ١، ٢).

(٢) من المفيد: أن نشير إلى أن هناك علاقة بَينة بين قضية الاجتهاد المقاصدي وقضية فقه الواقع، إذ لا يكادان ينفك أحدهما عن الآخر عند المعنيين بهذا الأمر، ومن أمثلة ذلك أن صاحب «الاجتهاد المقاصدي» يجعل فقه الواقع واحدًا من أهم مستلزمات «الاجتهاد المقاصدي». انظر (٦٥/٢)، بينما يتطرق الأستاذ عمر عبيد حسنه في تقديمه =

١- الحقيقة أننا لا نكاد نجد خلافًا حقيقيًا بين الفقهاء قديمًا وحديثًا في اعتبار المقاصد الشرعية ومراعاة المصالح والمفاسد، إلا في أصحاب الظاهر ومن وافقهم، وهم فئة يسيرة إذا قورنوا بغيرهم، وحين نقرر ذلك فنحن نبنيه على الواقع العملي، فإن المنظومة الرائعة التي شيدها الشاطبي في المقاصد ليست إلا تنظيرًا لواقع قائم من عهد مجتهدي الصحابة ﷺ مرورًا بسائر أئمة الاجتهاد، والشاطبي نفسه شاهدٌ على ذلك، مقرٌّ بأن ما جاء به هو «بحمد الله أمر قررته الآياتُ والأخبارُ، وشد معاقِدَه السلفُ الأخيارُ، ورسم معالمَه العلماءُ الأحبارُ، وشيد أركانَه أنظارُ النُّظَار»[١].

وكما أن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ لم ينشئ أصول الاستنباط في رسالته وإنما رصد ما كان عليه أهل العلم من واقع اجتهادي ولمح -بنفوذ بصره- ما وراء ممارساتهم العملية من قواعد نظرية، وكمَّل ذلك بما استنبطه هو من نصوص الكتاب والسُّنة - كذلك فعل الشاطبي في «موافقاته».

ونحن نستأنس هنا بنصين سديدين لعالمين جليلين:

أحدهما: العلامة الشنقيطي، حيث يقول: «الحق أن أهل المذاهب كلهم يعملون بالمصلحة المرسلة وإن قرروا في أصولهم أنه غير حجة، كما أوضحه القرافي في التنقيح»[٢].

والثاني: هو العلامة محمد أبو زهرة، حيث يقول: «ونحن نميل إلى أن العلماء جميعًا يأخذون بأصل الذرائع وإن لم يسموه بهذا الاسم[٣].

فهذان النصان يؤكدان أمرين تضمنهما كلامنا السابق:

أحدهما: أن الفقهاء قد يصرحون نظريًّا بأن هذا الأصل غير حجة في حين

= للجزء الثاني من الكتاب إلى الكلام عن فقه الواقع مشيرًا إلى الصلة بينه وبين الاجتهاد المقاصدي. انظر (١٨/٢).

(١) «الموافقات» (٢٥/١)، وانظر ما جاء في مبحث الشاطبي في الباب الثاني - الخاصة (١٢).

(٢) «مذكرة في أصول الفقه» (ص٢٠٣).

(٣) «مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه» (ص ٣٣٤).

يعملون به في اجتهاداتهم، وعليه فقلة حديث الأولين عن المقاصد ليس مردُّه -بالضرورة- إلى قلة اعتباره في اجتهاداتهم.

والثاني: أن الأصلين المذكورين «المصالح المرسلة» و«سد الذرائع» من أهم عناصر قاعدة المقاصد، وقد تبين من خلال النصين أن جميع المذاهب تأخذ بهما، وهذا يعضد ما ذهبنا إليه من أن جهد الشاطبي تنظيري وليس إنشائيًّا، وليس ذلك تنقيصًا من عمله، بل التنقيص هو في الزعم بأنه قد أنشأ هذه القاعدة أو معظمها، فإن ذلك ينافي ما أقرَّ به الشاطبي نفسه، وينسبه-من جهة أخرى-إلى ابتداع طريق مخالفة لطريق الأولين، وحاشا الشاطبي من ذلك، وحسب الشاطبي من الإمامة أن يوازن بالشافعي في هذا الباب.

٢- إن تناول هذه القضية عند كثير من الباحثين يوحي بأن الاتكاء على المقاصد أهم وأولى من الاتكاء على قواعد الاستنباط من النصوص، وقد صار «فقه المقاصد» مقدمًا عند كثير من الباحثين على فقه النصوص.

وقد يقال: إن هذا لم يذهب إليه أحد من دارسي المقاصد المعتدلين.

والجواب: إن العبرة بالواقع المُعاش أكثر من الشعار المعلن، فإننا بالفعل بدأنا نحس عند طائفة كبيرة من الدارسين إيثار الطريق المقاصدي على طريق فقه النصوص والآثار، لأن ذاك أيسر وأخف، ومساحة النظر العقلي والحرية في الاختيار أكبر منها في فقه النصوص الذي يبدو للبعض مغلقًا ومقيِّدًا (زعموا!!).

وإن المبالغة في تقدير المقاصد لتبدو في كلام رجل يعد من رُوَّاد المقاصد في هذا العصر وهو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، فقد رمى علم أصول الفقه بأن «معظم مسائله مختلف فيها بين النُظَّار»[١]، وقد أنحى باللائمة على الأصوليين معللاً ذلك بقوله: «لأنا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع.. كما فعلوا في أصول الدين.. بل لم نجد القواطع إلا نادرة»[٢]، وهو يقرر

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (١٦٦).
(٢) «مقاصد..» (١٦٨).

«أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع..»[(١)]، ثم ينتهي إلى أننا إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين فعلينا أن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، وننفي عنها الأجزاء الغريبة، ونضع فيها أشرف معادن مدارك النظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة»[(٢)].

وإذا كان الغلو قد بدأ من هذه المرحلة المبكرة[(٣)] فماذا عسى أن يكون قد مضى إليه ذلك الغلو في تقدير المقاصد بعد أكثر من نصف قرن من السير في هذا الاتجاه.

ومن تأمل نهج الشاطبي في تناول المقاصد لم يجد عنده مثل هذا الغلو، مع أنه كان أحرى أن يسقط فيه، لولا شدة إجلاله لجانب النص، وقوة اقتفائه لطريق السلف، واعتباره أن هذا هو الهدف وأن المقاصد طريق مؤدٍّ إليه وليست طريقًا موازيا له، فضلاً عن تقديمه النقل على العقل، واحترازه البالغ من البدع في الدين[(٤)]، كل ذلك قد عصم الشاطبي من أن يشتط في هذا الباب كما اشتط غيره.

٣- هناك طائفة أخرى قد انحرفت انحرافًا بينًا في هذا الباب، وسارت في طريق الغلوّ إلى نهايته، حتى جعلوا المصلحة حاكمة على النص، وتطرّقوا إلى الأحكام المنصوصة في الكتاب والسُّنة ليعرضوها على مصالحهم المفهومة، وقد تكلمنا عن هؤلاء في مبحث الشاطبي بما يغني عن التكرار، ولكنا نذكر

---

(١) «مقاصد ..» (١٦٦).

(٢) «مقاصد..» (١٧٢)، وقد اختصرت عبارته الأخيرة لطولها، والحق: أن من أراد أن يقف بنفسه على مدى الإغضاء عن «محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع» - إن لم نقل: الإزراء به لصالح محور المقاصد - من أراد ذلك فعليه أن يطالع الصفحات التي انتزعنا منها هذه العبارات.

(٣) صدرت أول طبعة من كتاب ابن عاشور سنة ١٣٦٦هـ (١٩٤٧م) عن مكتبة الاستقامة - تونس، ذكر ذلك نور الدين بوثوري (مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد (ص ١٥).

(٤) وقد بينا ذلك كله في الكلام عن خصائص الشاطبي (راجع الباب الثاني - مبحث الشاطبي).

هنا مثالاً لم نذكره ثَمَّ، وهو أن أحد الكُتَّاب (الصحفيين) قد ذكر أنه ليس من حقنا اليوم أن نقتل الجندي المقاتل أو نسترقّه، وليس من حقنا أن نسبي النساء والأطفال ونسترِقَّهم، وليس للجند نصيب في الغنائم، لأن قوانين الحرب قد تغيرت، وقد بنىٰ ذلك -في جملة ما بنىٰ- علىٰ أن الأساس في ميدان المعاملات هو رعاية حاجات الناس والمصلحة العامة[1].

٤- قلنا في الكلام عن فقه الواقع: لا يصح أن نفصم بين فقه الشريعة وفقه الواقع، بل الشريعة متضمنة لأصول فهم الواقع علىٰ أكمل وجه، ونقول هنا: إنه لا يجوز أن نفرق بين فقه النصوص وفقه المقاصد، لأن هذا يوحي بأن النصوص لا تحتوي علىٰ المقاصد، كيف وما استنبطت المقاصد إلا من النصوص.

٥- يقال: إننا في هذا العصر أحوج ما نكون إلى فقه المقاصد. وهذه الدعوىٰ لها جوابان:

أحدهما: أننا في كل عصر محتاجون إلى فقه المقاصد، وليس في هذا العصر وحده، كما أن حاجتنا إلى ما يسمىٰ «فقه الواقع» و«فقه الموازنات» و«فقه الأولويات» لا تنقطع في أي زمان من عهد مجتهدي الصحابة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وعلىٰ هذا نقول: **لا جديد في أصول الاجتهاد!!**.

الثاني: لا يصح أن يتَمَسَّك هنا بأن جانب المقاصد مهمل في العصور المتأخرة، إذ إن جانب النصوص أشد إهمالاً، فإن من الحقائق الجلية أن سيطرة التقليد والفقه المذهبي زمانًا طويلاً قد حجبت المتفقهين عن الأدلة، حيث استغنىٰ أكثرهم بالتخريج علىٰ نصوص الأئمة عن النظر في نصوص الكتاب والسُّنة، وعلىٰ هذا: فكل من محور النصوص ومحور المقاصد معطَّل[2]، علمًا بأن النصوص هي الأصل، إذ منها أخذت المقاصد لا العكس،

---

(١) ذكر هذا وغيره الدكتور علي العماري في كتابه: «أدعياء التجديد مبدِّدون لا مجدِّدون» (ص١٦، ١٧).

(٢) هذا افتراض علىٰ سبيل التنزل مع المخالف، وإلا فبعد ما شهدناه من عناية بليغة بفقه =

فالمقاصد تسبح في فضاء النصوص المنزلة وليس في فضاء مطلق كما يحلو لبعض ذوي الأهواء أن يصوره.

وإذا كان كل من الجانبين معطلاً فلماذا الإسراف في جانب والتقتير في جانب أولى منه.

٦- تأسيسًا على ما بيناه في النقاط السابقة فإننا نرى أن الحاجة اليوم أصبحت ماسة إلى دفع الغلو الذي لمسناه في تقدير المقاصد، حتى لا يفلت الزمام -وإن أفلت في حق البعض- وتصبح المصالح التي يقدرها العقل مقدمة على نصوص الشريعة، وليس ذلك تنقيصًا من قيمة المقاصد بأي حال، وإنما هو من قبيل علاج الضد بالضد، كما يعالج الإفراط في الخوف بذكر آيات الرجاء حتى لا يؤدي إلى القنوط، وكما يعالج الإفراط في الرجاء بذكر آيات الخوف حتى لا يسوق إلى الأمن من مكر الله.

وإذا كنا ندفع النزاعات الظاهرية الجامدة المتطرفة ببيان أن الشريعة قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد، ومراعاة العلل والأسباب والحكم، فإننا بحاجة اليوم -في زمان غلبت فيه النزعات العقلانية التأويلية، وشاع فيه التحلل من الشريعة والتجرؤ عليها[1]- إلى دفع ذلك برد الناس إلى حياض الشريعة، وإشاعة قدسية النصوص وهيمنتها بين العامة والخاصة، وبيان مطابقتها للعقل الصحيح وأن الشريعة هي المحك عند النزاع وليس العقول، فإن العقول قاصرة ومتفاوتة ونسبية فيما تقدره من الحكمة والمصلحة، بينما حكمة الشريعة كاملة ومطلقة ومحيطة بجميع الحوائج على مر الزمان واختلاف المكان، وكل مصلحة يتفق عليها العقلاء لابد أن تكون متضمَّنة فيها، وأي مصلحة يرَى أنها مناقضة للشريعة فلابد أن تكون مصلحة موهومة أو يكون الذي حكم

=

المقاصد في هذا العصر (كما بيناه في مطلع كلامنا) لم تعد الشكوى من الإهمال في هذا الباب، بل الشكوى الآن هي من الإغراق فيه.

(١) لقد سقنا مثالاً لذلك قبل قليل (في الفقرة رقم ٣).

بمناقضتها قاصرًا في فهم الشريعة، وهذه ليست قاعدة أصولية فحسب، وإنما هي بالأساس قاعدة إيمانية من شك فيها مجرد شك فليراجع إيمانَه بالله ويقينَه في أنه أكمل الدين وأتم النعمة.

٨- فقه الأولويات:

يعرِّف الدكتور يوسف القرضاوي -وهو من كبار المنظِّرين لهذا الباب- فقه الأولويات بأنه: «وضع كل شيء في مرتبته بالعدل: من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدَّم الأولى فالأولى، بناءً على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي ونور العقل: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥]»[١].

وسنلخص موقفنا من «فقه الأولويات» في النقاط التالية كما صنعنا في نظيريه: «فقه الواقع» و«فقه المقاصد»[٢]:

١- هذا النوع الذي يسَمَّى «فقه الأولويات» منبثق عن قاعدة المصالح والمفاسد ومتمم لها[٣]، ولذا رأينا الإمام العز قد ضمن كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» شيئًا كثيرًا من قواعد التفضيل بين الأعمال[٤]، وقد عني شيخ الإسلام عناية بالغة بهذا الأصل كما بيناه من قبل[٥].

٢- لا خلاف في أن مراعاة الأولى عند التزاحم هو مما دلت عليه أصول الشريعة، فهو من قواعدها المقررة، ولكن الخلاف يكون في تقدير الأولويات ذاتها، كما أن تضخيم هذا الأصل والخروج به عن حدِّه بحيث يصير قبلة

(١) «في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسُّنة» (ص ٩)، وانظر تعريفًا أوفى للأولويات وفقه الأولويات وما يشكل منه فقه الأولويات في «فقه الأولويات: دراسة في الضوابط» للأستاذ محمد الوكيلي (ص٩ - ١٦).

(٢) لا يخفى على متأمل أن هذه الأنواع الثلاثة متقاربة ومتكاملة ومتداخلة، فبأيها بدأت فلابد أن يسوقك إلى أخويه، وهذه ملاحظة مهمة ليعلم أن الأمر نسق واحد وأن هناك توجهًا واحدًا يحكم هذه المسالك التي تنسج كلها في منوال واحد.

(٣) لنتبين هذه العلاقة: انظر: «في فقه الأولويات» للقرضاوي (ص ٢٥ - ٣١)، «وفقه الأولويات» لمحمد الوكيلي : الفصل الخامس برمته وهو حوالي ثلث الكتاب، و«الفقه المقاصدي» (ص١٥٢).

(٤) راجع المبحث الخاص بابن عبد السلام من الباب الثاني.

(٥) راجع مبحث شيخ الإسلام في الباب الثاني.

الدارسين وتهمل من أجله أساسيات الفقه في الدين التي تضمنها علم أصول الفقه، فإن هذا هو الذي يثير القلق تجاه هذا الاهتمام المبالغ فيه.

٣- إن إطلاق القول بفقه الأولويات يوحي بإيثار الفاضل وإهدار المفضول، فإن الفرائض أولى من السنن، والسنن المؤكدة أولى من الراتبة وهكذا، فهل يُبْنَى على هذا أن نهمل السنن بجنب الفرائض ونهمل السُّنة غير المؤكدة في سبيل تحصيل المؤكدة، أم أن هذا لا يكون إلا عند التزاحم وحصول العجز أو المشقة عن الجمع بينهما، أما مع القدرة على الجمع فإن هَدْي النبي ﷺ هو فعل الأعلى والأدنى والفاضل والمفضول، إذ الكل دين.

٤- وعلى هذا فقد يكون الإفراط في تأصيل هذا الباب وإفراده بالبحث والدراسة المتوسعة -ذريعة إلى التهاون بالمفضول وسقوط هيبة السنن والنوافل والهَدْي الظاهري النبوي من القلوب، وقد عُلِم أن النوافل والمستحبات تُعَدُّ بالمئات بل بالألوف، وقد ورد في فضلها وعظيم ثوابها أحاديث كثيرة.

٥- إذا كان تقديم العمل الفاضل على المفضول هو حالة استثنائية إذا لم يتيسر الجمع، بينما الجمع بين الفاضل والمفضول هو الحالة الغالبة -فلماذا تُعْطَى الاستثنائية كل هذه المساحة من العناية، ألا يكون هذا على حساب الحالة الغالبة التي يحسن فيها العمل بكل أحكام الدين صغيرها وكبيرها، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ [البقرة:٢٠٨]. فقد ذكر الإمام ابن كثير في تفسيرها-: أن هذا أمر من الله لعباده المؤمنين أن يأخذوا بجميع عُرَى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره ما استطاعوا ذلك، وقد فسَّر (السلم) في الآية بالإسلام، وفسَّر (كافة) بأنها حال من السلم، ورجح هذا على قول من قال من المفسرين بأنها حال من الداخلين في السلم[1].

٦- لعل من آثار هذه الدعوة إلى فقه الأولويات بهذا الإفراط والتهويل ما بتنا

(١) انظر: «تفسير القرآن العظيم» للإمام ابن كثير ١/٢٤٧، ٢٤٨.

نقرؤه على ألسنة بعض الكتاب من تقسيم الدين إلى قشور ولباب، والتهوين مما سموه قشورًا، فها هو ذا أحد كبار الدعاة يتحدث عن اللحية والثوب القصير في سياق حديثه عن أن «الحضارة التي تحكم العالم مشحونة بالأخطاء والخطايا، بيد أنها ستبقى حاكمة ما دام لا يوجد بديل أفضل»، حيث يتساءل هنا: «هل البديل الأفضل جلباب قصير ولحية كثّة؟ أم عقل أذكى، وقلب أنقى، وخلق أزكى، وفطرة أسلم، وسيرة أحكم؟»(١).

وهنا ثلاث معاتبات لا يمنعنا مقام الكاتب ومنزلته أن نوجهها إلى هذا الذي كتبه:

- أحدها: لا خلاف بين أهل العلم أن «الجلباب القصير واللحية الكثة» هي من هدي خير العباد وأعلمهم بما هو أولى وأنفع ﷺ، فليس التزام المخالف بهذا الهدي مسوغًا للحديث عن هدي النبي ﷺ بهذه العبارة التي ليس فيها الاحتشام الذي يناسب مقامه ﷺ.

- الثاني: إن النبي ﷺ قد أمر أصحابه بإطلاق اللحى في نصوص كثيرة وردت في الصحيحين وغيرهما، كما أنه نهى عن إسدال الثوب لما تحت الكعبين، - نقول: إن أمر النبي ﷺ بذلك والتزام أصحابه به لم يمنعهم من القيام بكبريات الأمور وفتح القلوب والبلدان وإدخال الناس في دين الله أفواجًا، فلو افترضنا أن هناك مسلمًا يفرِّط في الجهاد أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أجل لحيته أو ثوبه القصير -مع أن هذا فرض بعيد- لكان الواجب أن نحضه على أداء ما فرَّط فيه من ذلك دون أن ننهاه عن الهَدْي الذي التزمه، والحق: أن التفريط في مثل ذلك يأتي من خور النفس وقصور الهمة لا من الالتزام بالهَدْي الظاهر، وإلا لوقعنا في هُوَّة لا قرار لها، حيث لم يَبْقَ إلا اتهام الهَدْي نفسه بأنه سبب النكوص والنكال عن الواجبات الكبرى، وهذا ما نعيذ الشيخ منه.

---

(١) «السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» للشيخ محمد الغزالي الطبعة العاشرة (ص٨)، علمًا بأن الغزالي معدود في المعنيين بفقه الأولويات «نظرًا وفكرًا وشرحًا» كما بينه الدكتور يوسف القرضاوي. انظر: «في فقه الأولويات» (ص٢٣٨).

- الثالث: إن إقامة هذا الهدي الظاهر الذي هو من الدين بلا ريب لا يمكن أن يحول بيننا وبين إقامة الدين وتحقيق النصر والتمكين لهذه الأمة، وإلا كان معنى ذلك أن بعض الدين يعوق عن بعض، وهذا محال على الشريعة الربانية الكاملة الخالدة.

والحق: أن تقسيم أحكام الدين وشرائعه إلى قشور ولباب تقسيم باطل وطريق إلى انتقاص الدين من أطرافه، وحسبنا في إبطال هذا التقسيم أن نحيل إلى ما أوردناه عن الحافظ ابن كثير في النقطة السابقة في تفسير آية البقرة، وأن نقول في إيجاز: إن أدقّ شيء مما جاءنا من الله أو أرشد إليه رسول الله ﷺ هو أشرف وأجل وأنفع من أعظم ما يأتي به البشر[١].

٧- إن طرح قضية فقه الأولويات بالصورة التي نراها لن يحل المشكلة غالبًا، فإن مبناه -عند القائلين به- على النظر العقلي والواقعي والمصلحي، وهذا من الأمور التي يتفاوت فيها الناس، ولذا فلو افترضنا أن كل طائفة وضعت كتابًا في فقه الأولويات فسنجد أن ما اختلفوا فيه أكثر مما اتفقوا عليه، إذ إن كل طائفة ستذكر أولوياتها هي، وبهذا لن يكون «فقه الأولويات» هو الحل.

٨- إن حض الناس كلهم على فعل الأولى واللوم على من تركِ الأولى وفَعَل ما دونه من أبواب البر - إن هذا لا يناسب مسالك الشريعة ولا مقتضى الحكمة، فإن لكل إنسان ما يصلحه، ولعل هذا من أسباب تنوع الشرائع.

وقد يحيط بالعمل الأدنى من الأسباب ما يجعله من أعظم القربات: كأن يداوم عليه صاحبه كما ورد في الحديث أن أحب الأعمال أدومه وإن قل[٢]، أو يكون مصحوبًا بالصدق كما ورد في الحديث أن امرأة بَغِيًّا سقت كلبًا فغُفِر لها[٣].

(١) ومن الكتب التي تصدت لبيان بطلان هذا المسلك: كتاب «تبصرة أولي الألباب ببدعة تقسيم الدين إلى قشر ولباب» للشيخ محمد بن أحمد بن إسماعيل.

(٢) ورد هذا المعنى في أكثر من حديث مخرجًا في الصحيحين: فقد ورد في البخاري حديث رقم (٤٣، ٦٤٦٢، ٦٤٦٤، ٦٤٦٥)، ومسلم حديث رقم (٧٨٢، ٧٨٣).

(٣) رواه البخاري حديث (٣٤٦٧)، ومسلم (حديث ٢٢٤٥).

وقد يحيط بالعمل الأفضل من الأسباب ما يجعله مفضولاً، بل قد يصير مذمومًا، كما ورد في الحديث: أن النبي ﷺ قال لأبي ذر: «**إني أراك ضعيفًا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّينَّ مال يتيم**»[١]، فمع عِظَم هذين العملين في ذاتهما إلا أنه ﷺ نهاه عن ذلك لما رأى ضعفه، كما ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال في رجل ممن يُدْعَى بالإسلام: «**هذا من أهل النار**» فلما حضر القتال قاتل قتالاً شديدًا، على أنه لما اشتدت به الجراح قتل نفسه[٢].

ولقد كان شيخ الإسلام مسددًا في تأصيله لقاعدة الأفضلية، حيث بين أنها نسبية ومتفاوتة[٣]، وهذا يجعلنا نقول عن تدبر: إن كثيرًا من الكاتبين في فقه الأولويات غلب عليهم تأطيره في منهج فكري خاص، وتحديدًا: فكر جماعة الإخوان المسلمين، بغية استقطاب الآخرين إلى هذا المنهج، وقد بدا هذا في الأمثلة التي ذكروها، وتوسيعهم دائرة الأولويات ليصبوا أطروحاتهم المنهجية والدعوية في قوالبها، لذا اصطبغ الحديث عن فقه الأولويات بصبغتهم الخاصة، ولم يخرج مخرج الأصل الكلي والقاعدة العامة، مما حدا بكثير من الدارسين الذين يخالفون منهج الإخوان إلى التحفظ على هذا النوع من القواعد والنأي عنه كليًّا أو جزئيًّا.

وجملة القول في هذه القضايا الثلاث الأخيرة: «فقه الواقع»، «فقه المقاصد»، «فقه الأولويات»:

١- أن هذه الأنواع الثلاثة متفق على اعتبارها في ذاتها، لا ينكرها إلا الغلاة من أهل الظاهر.

٢- من أهم أوجه الاعتراض لدينا: تضخيم هذه المسائل من جهة التنظير[٤]

(١) رواه مسلم حديث (١٨٢٦).

(٢) وردت القصة مفصَّلة في الصحيحين: البخاري حديث (٣٠٦٢)، ومسلم حديث (١١١).

(٣) انظر: قاعدة «التفاضل والأفضلية» من كتاب «فصول في أصول الفقه» لابن تيمية (١٣٥-١٩٨)، وهو جزء من مشروعنا في تقريب تراث شيخ الإسلام.

(٤) يرى الدكتور طه جابر العلواني أن الأولويات يمكن أن تتخطى دائرة الفقه والفكر إلى
=

بصورة ربما تطغىٰ علىٰ تنظير القواعد الخاصة بفقه نصوص الكتاب والسُّنة كما بيناه في طي حديثنا عنها.

٣- ومن أوجه الاعتراض أيضًا: طريقة تنزيل هذه الأصول علىٰ القضايا والمشكلات المعاصرة، إذ كثيرًا ما يكتسي ذلك صبغة حزبية ظاهرة، بحيث تُتَّخذ تلك الأصول التي أصَّلوها طريقًا إلى تسويغ فكر معين أو منهج مخصوص، وهذا ما يضعف الصفة التأصيلية فيها كما وضحناه في الملاحظة الأخيرة علىٰ فقه الأولويات، وهي صادقة بصورة ما علىٰ النوعين الآخرين.

٤- لابد أن نعلم ونشهد بأن الشريعة قد احتوت علىٰ مجامع الفقه الصحيح لـ«الواقع» و«المقاصد» و«الأولويات» و«الموازنات» وغيرها، فإن هذا هو وجه كمالها، فالذين يصعِّدون القول في هذه الأصول أمامهم وجهتان لا ثالث لهما:

الأول: أن يأتوا بجديد لم تأتِ به الشريعة، وهذا محال بشهادتهم أنفسهم، وعلىٰ فرض وقوعه فهو باطل؛ لأنه لا جديد في مصادر الشريعة، فإن الدين موروث، ولن يصلح للآخرين دينًا إلا ما صلح عليه الأولون.

الثانية: أن يأتوا بما جاءت به الشريعة، وحينئذ يتبادر سؤال: لماذا لا تُعَامل كل أصول الشريعة بهذه المعاملة، ولماذا يُسلَّط الضوء علىٰ بعض جوانبها أكثر من بعض؟ أليس من لوازم ذلك: انصراف الناس إلى الجانب الذي في دائرة الضوء وقلة العناية بالجانب الذي في الظل ولو كان أهم من ذاك أو حتىٰ مساويا له؟

٥- لقد استقر في أذهان كثير من الشباب أن هذه الأمور هي الأصل، وأن العارف بها أفقه وأعلم من فقهاء الشريعة، حتىٰ ولو كانت معرفته بالشريعة قاصرة جدًّا، وما ذاك إلا لكثرة الدندنة حول أنواع الفقه الجديد، فضلاً عن

= حيث تصير علمًا قائمًا هو «علم الأولويات» تكون له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة (انظر: شرحه لهذه الفكرة في تقديمه «فقه الأولويات» ص (ر - ذ)، ونحن نرىٰ أن هذا مزيد من الإسراف والتضخيم اللَّذَيْن عهدناهما في المصطلحات الثلاثة الأخيرة: «فقه الواقع»، «فقه المقاصد»، «فقه الأولويات».

سهولة تحصيلها وخفتها على النفس مقارنة بفقه الكتاب وفقه السنة اللذَين يشق عليهم تحصيل وسائلهما من: أصول اللغة وأصول الفقه وأصول الحديث. وبهذا أصبح كثير من الشباب يظن أنه قد ملك المفاتيح الذهبية لفهم الدين (كلِّ الدين: عقيدةً وفقهًا وسلوكًا) وذلك حين يقرأ بعض الكتب والمقالات ويستمع إلى بعض المحاضرات عن «فقه الواقع» و«فقه الأولويات» و«فقه الحركة» وغير ذلك، وليس الشأن كذلك، ولا الطريق هكذا، وإنما القاعدة التي صلح عليها الأولون هي: أن فهم الكتاب والسُّنة والتزود من الحديث والفقه هو الأصل الأول والمَعِينُ الذي لا يَنْفَدُ وهو منبع الدين ومصدره في كل زمان، بينما هذه الأمور المذكورة هي قواعد مكملة داخلة في منظومة كبيرة من قواعد الفقه في الدين، فضلاً عن أنها مشتقة من الكتاب والسُّنة، فكيف يُحَافَظ عليها ويُعْلَى من شأنها هكذا بينما يُهْمَل الأصل الذي اشتقت منه؟!، لعلنا قد أجبنا على هذا السؤال وبينا أسباب ذلك عبر الصفحات السابقة.

٩- فقه السيرة:

هذا المصطلح له تعلق بالمصطلحات الثلاثة السابقة، فكلها يدور في فَلَك واحد كما لا يخفى على من يرصد التيارات الفكرية والمنهجية والدعوية المعاصرة.

والذي أعنيه بفقه السيرة هنا هو: استنباط أحكام الدعوة من السيرة النبوية، فإن كثيرًا من الأحزاب والجماعات الإسلامية تبني منهجها على أساس ما فهمته من السيرة النبوية، أو تلتمس في وقائع السيرة ما يلائم أطروحاتها الدعوية، وليس هذا المسلك مقصورًا على الكتب التي تسمت بـ «فقه السيرة»[1]، وإنما كثير من الكتب المصنفة في أصول الدعوة ومنهجها تسلك مسلك الاتكاء على السيرة في تقرير مناهجها وتنزيل وقائع السيرة على حوادث عصرنا.

(١) هناك أكثر من كتاب بهذا الاسم: مثل: «فقه السيرة» للشيخ محمد الغزالي، و«فقه السيرة» للدكتور محمد سعيد البوطي، وهناك كتاب بعنوان قريب في المعنى وإن اختلف في التسمية، وهو «المنهج الحركي للسيرة النبوية» تأليف منير الغضبان.

وقد لفت نظري إلى هذه القضية: رسالة صغيرة في ورقات معدودة بعنوان «ضوابط استنباط أحكام الدعوة من السيرة النبوية» أو نحو ذلك، وقد وقفت عليه منذ سنين طويلة منسوبة إلى الجماعة الإسلامية(١).

وبغضِّ النظر عن الجهة التي أصدرتها ومخالفتنا لمنهجها إلا أن الحق الذي يجب أن يقال هو أن الفكرة التي قامت عليها الرسالة فكرة سديدة صحيحة، ولم أجد أحدًا نبه عليها قبل ذلك، وإن هذه المسألة لحقيقة ببحث متأنٍّ يرمي إلى وضع الضوابط الصحيحة التي يسْتَنبط بها أحكام الدعوة، وهذا -لا شك- سيجنبنا كثيرًا من الانطباعية في الحكم، والمبالغة في التقدير، والشطط في تفسير أحداث السيرة وتنزيلها على واقع الدعوة في عصرنا، وتسليط الضوء على بعض أحداث السيرة، وصرفه عن أخرى، فإن الاستنباط من السيرة بصورة مرسلة لا ضابط لها من شأنه أن يثمر -وقد أثمر- أفهامًا متفاوتة للحدث الواحد من أحداث السيرة حتى يصل الأمر أحيانًا إلى حد التناقض.

ونرى أن تُدْرَج هذه الضوابط في علم أصول الفقه، والدليل على ذلك من وجوه:

أحدها: أن استخراج أحكام الدعوة من السيرة هو مسلك استنباطي، فلابد أن تُلْتَمس ضوابطه في علم أصول الفقه الذي يمهد طرائق الاستنباط.

والثاني: أن كثيرًا من الأحكام الدعوية المستنبطة توصف بالوجوب أو الاستحباب، أو غير ذلك من الأحكام التكليفية، وهذه من ثمرات علم الأصول.

والثالث: أن بعض مواقف السيرة قد يبدو متعارضًا في الظاهر(٢)، وهذا يحَتاج فيه إلى قواعد التعارض والترجيح التي هي من أهم قواعد علم الأصول.

ونحن لا نستطيع هنا أن نرسم هذه الضوابط، فإنها تحتاج إلى نظر متأنٍّ

---

(١) وقد فقدت هذه الرسالة من وقت طويل، ولم يبقَ لي منها غير الاسم.

(٢) من أمثلة ذلك: أن النبي ﷺ تألَّف أقوامًا وهجر آخرين: فقد تألَّف بعض المنافقين كعبد الله بن أبي وبعض حديثي العهد بالإسلام، وهجر كعب بن مالك وصاحبيه ﭫ في تخلفهم عن تبوك، فقد يرى الموقفان متعارضين، بينما وجه الجمع هو أنه تألف من خشي عليه الردة أو كان في تأليفه مصلحة عامة للمسلمين، وهجر من رسخ في الدين حيث وكله إلى إيمانه وعلم أن هذا الهجر مصلحة في حقه.

وبحث لا يتسع له المقام، وإن كنا على سبيل البيان نذكر ضابطًا واحدًا هو من أهم الضوابط في نظرنا لندل به على غيره:

إنه لا خلاف أن مبنى أحكام الدعوة هو على متابعة النبي ﷺ في مسلكه الدَّعوي لا على الهوى والرأي والتشهي، وإذا نظرنا إلى حقيقة المتابعة وجدنا أنها هي موافقة النبي ﷺ في الفعل والقصد والهيئة التي ورد عليها الفعل[1]، فهنا ثلاثة قيود في المتابعة، وهي الفعل والقصد والهيئة: وهذا القيد الثالث هو الذي نريده هنا، فإن كثيرًا من الناس لا يلتفت إلى الهيئة التي ورد عليها فعله ﷺ، ولهذا صور كثيرة:

فمنها: أن يحَمَّل الفعل فوق ما يحتمل أو دون ما يحتمل، فيكثر مما قلل منه النبي ﷺ ويقلِّل مما كثر منه النبي ﷺ.

ومنها: أن يكون النبي ﷺ قد فعل ذلك في سياق خاص أو في حالة معينة، فينقله إلى غير سياقه، كما يحدث كثيرًا أن ينزِّل بعض الدعاة ما جاء في فترة التمكين في المدينة على ظروف الاستضعاف التي يقع فيها كثير من المسلمين في عصرنا.

ومنها: أن يكون لهذا الفعل شروط أو موانع معتبرة شرعًا فلا يراعي تلك الشروط والموانع، فقد رأينا بعض الطوائف تستشهد ببعض أحداث السيرة أو مواقف الصحابة على بعض مسالكها، وعند التأمل نجد أن الموقف الذي استشهدوا به قد أحاطت به ظروف خاصة وانتفت عنه أمور معينة بحيث لو فقدت تلك الظروف التي هي بمثابة شروط أو وجدت تلك الموانع لم يصح إيقاع هذا الفعل، فنجد هؤلاء ينزلونه على الواقع بإطلاق سواء وجدت الشروط أو فقدت، وسواء وقعت الموانع أو انتفت.

ومن أمثلة ذلك: أن بعض الجماعات نظرت في المواقف التي عَرَّض فيها

---

(١) هذا المعنى قد قرره شيخ الإسلام ابن تيمية بصورة وافية (انظر: «الاعتصام بالكتاب والسُّنة» ضمن مشروع تقريب تراث شيخ الإسلام للمؤلف (ص١٣٠)، وقد شرحته ثَمَّ بصورة مناسبة.

بعض الصحابة أنفسَهم للأذى الذي قد يُفضي إلى الموت باختيارهم كما فعل عبد الله بن مسعود ﵁ حين ذهب يقرأ القرآن على المشركين في مكة، ثم جعلوا هذا منهجًا عامًّا وأوجبوا على الأمة كلها فعل ذلك(١)، مع أن ما فعله ابن مسعود عزيمة لم يفعلها كثير من الصحابة ولم يؤمروا بها، بل إن عامة الصحابة كانوا يتحاشون مواجهة المشركين لكونهم قلة مستضعفة، ولو فعلوا جميعًا ذلك لاستأصلهم المشركون عن آخرهم، بل لو علم ابن مسعود أن فعله سيعود بالضرر العام على المسلمين في مكة ما فعل ذلك(٢).

ومنها: أنه قد يأتي بعضهم إلى واقعة معينة من وقائع السيرة فيتوسع في تفسيرها حتى تصبح أوجه الاختلاف بين الصورة المقيسة والصورة المقيس عليها أكبر من أوجه الاتفاق، ولعل من أمثلة ذلك: قياس نظام الانتخابات في هذا العصر على ما وقع في حادث السقيفة، وتشبيه الشورى بمعناها الحديث بالشورى في زمن النبي ﷺ، مع أن المتدبر في هذا وذاك يجد أن وجوه الافتراق أكبر بكثير من وجوه الاتفاق، ولكن ضغوط العصر واتباع الرخص والحرص على التقريب بين الشريعة والواقع ولو بلَيِّ النصوص - هو الذي يفضي إلى مثل هذا التحريف الذي من شأنه أن يؤدي إلى تنكيس الشريعة وتبديل الدين.

وكل ما قلناه بشأن السيرة يصدق على قصص الأنبياء(٣)، وأخبار الأمم السابقة (كأصحاب الكهف وذي القرنين وأصحاب الأخدود)، وسيرة الخلفاء

---

(١) وهذا نهج «الجماعة الإسلامية» التي ظهرت في مصر منذ ما يزيد عن خمسة عشر عامًا، وقد كانوا يوجبون الصدام مع الحكام الذين لا يحكمون بشرع الله دون نظر في العواقب، بناء على قلة مراعاة الشروط والموانع الشرعية.

(٢) وهذا ما كان في حالة «الجماعة الإسلامية» التي حُذِّر كثير من رجالها من أن ما يفعلونه سيعود بالضرر العام على أهل الصحوة من الجماعة وغيرها، فلم يرجعوا، ثم وقع هذا المحذور على نطاق واسع.

(٣) ونشير هنا إلى مؤلَّفين اثنين فيما يخص قصص الأنبياء:
أحدهما: كتاب : «منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله» لمحمد بن سرور زين العابدين.
والآخر: كتاب: «كيف علَّم الأنبياء لا إله إلا الله» تأليف سلمان بن فهد العودة.

الراشدين[1]، فإن هذه الثلاثة يتوخاها كثير من رءوس المناهج الدعوية اليوم في استلهام مناهجهم أو التدليل على مشروعية مسالكهم، فكان ما قلناه من ضرورة وضع ضوابط للاستنباط من السيرة وإلحاق تلك الضوابط بعلم أصول الفقه هو بعينه ما يقال في حق هذه الثلاثة: «قصص الأنبياء» و«تاريخ الأمم السابقة» و«سيرة الخلفاء الراشدين».

* * *

(١) من أمثلة ذلك -والأمثلة كثيرة-: أن بعض فئات الدعوة الإسلامية قد استدلوا على جواز المشاركة في الحكومات التي لا تطبق الشريعة بقصة يوسف -عَلَيهِ الصَّلاة والسَّلام- حين تولى الوزارة لحاكم مشرك. انظر في بيان هذا الاستدلال: «تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين» للدكتور علي محمد الصلابي (ص٩٦-١٠٠).
ومن أمثلته أيضًا: استدلال الجماعة الإسلامية بقصة مؤمن آل فرعون على بعض ما ينتهجونه من مسالكهم مع الحكومات، وينقلونه من صفة الفردية في الجهر بالحق عند الحكام إلى صفة الجماعية، فيوجبون على عامة الناس مثل ذلك الموقف الذي لا يقوى عليه إلا الخاصة من أصحاب العزائم كما تدل عليه قصة المؤمن في مفهومها الصحيح.

الفصل الخامس

المنهج المقترح في طرائق الأصوليين في البحث والتناول

المبحث الأول
مناهج التأليف عند الأصوليين

من الشائع عند من يورخون لعلم أصول الفقه أن يميزوا بين ثلاثة اتجاهات أو مناهج أو طرق هي التي وسمت جُلَّ أو كلَّ ما أُلِّف في علم الأصول[1]، وهذه المناهج هي:

١- منهج المتكلمين.

٢- منهج الأحناف.

٣- الطريق الجامعة بينهما.

والحق: أن هذه الطرق أو المناهج المذكورة لا تمثل جميع طرق الأصوليين، وإنَّما هي عند التحقيق عبارة عن المناهج التي شاعت بعد القرون الأولى، فإن للمتقدمين طريقة تخالف هذه الطرق الثلاث، ولها من الخصائص غير ما لها، وما رسالة الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلا صورة صادقة لمنهج الأولين في تناول هذا الفن، فإن أئمة السلف قبل الشافعي وإن لم يصنفوا استقلالاً إلا أن منهجهم ليس من الصعب استخلاصه، وثمة دراسات حديثة قد توجهت بالفعل إلى تلك الناحية[2].

هذا وثمة كتب أصولية لأئمة متأخرين خرجت عن هذه الأنماط الثلاثة، وشابهت أو قاربت نهج الأئمة الأولين في تناول علم الأصول، فمن ذلك: «الإحكام» لابن حزم، و«الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي، و«جامع بيان العلم

(١) انظر: «مقدمة ابن خلدون» (٤٥٥، ٤٥٦)، «أصول الفقه» للشيخ محمد الخضري (٧-١١)، «أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (١٨، ١٩)، «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو زهرة (١٧-٢٤)، «علم أصول الفقه: حقيقته ومكانته وتاريخه ومادته» للدكتور عبد العزيز الربيعة (١٨٩-٢٢٠)، «مناهج الأصوليين في التأليف» تأليف محمد أحمد معبِّر القحطاني (ص١٥) وما بعدها.

(٢) ومن أمثلة هذه الدراسات: «مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري» لأستاذنا الدكتور محمد البلتاجي.

وفضله» لابن عبد البر، و«قواعد الأحكام في مصالح الأنام» لابن عبد السلام، وما كتبه شيخ الإسلام في الأصول، و«أعلام الموقعين» لابن القيم، و«الموافقات» للشاطبي، وقد تناولنا أكثرها في الباب الثاني من الدراسة.

وعملي في هذا المبحث: أن أستخلص أهم خصائص طريقة المتقدمين في تناول الأصول، وأبين أن منهج الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يختلف كثيرًا عما سُمِّي فيما بعد بطريقة الشافعية وطريقة المتكلمين، وأنها تنتمي إلى طريقة المتقدمين التي تخالف هذه الطرق الثلاث المشار إليها بما فيها الطريقة الجامعة، وهذا يتطلب عرضًا موجزًا لهذه الطرق الثلاث وبيان ما لها وما عليها، لنخلص من ذلك إلى بيان المنهج الصحيح الذي تَنَكَّبَتْه هذه الطرق الثلاث، وهو المنهج الذي نستخلصه مما كتبه الإمام الشافعي واقتفاه الأئمة المجدِّدون الذين سبق لنا الفحص عن مناهجهم في الباب الثاني.

وقد اقتضى هذا العرض أن نصوغ هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: وصف المناهج الأصولية المشتهرة.

المطلب الثاني: نقد منهجَي المتكلمين والأحناف.

المطلب الثالث: خصائص المنهج المقترح للتأليف الأصولي.

وبالله تعالى التوفيق، وإليه استنادي، وعليه اعتمادي.

* * *

المطلب الأول

وصف المناهج الأصولية الثلاثة

[١]

منهج المتكلمين

يسمى هذا المنهج (منهج المتكلمين) «لأن كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المنهاج النظري»[١] كما يسَمَّى (منهج الشافعية)، ويفسر غير واحد من الباحثين هذه التسمية بأن الشافعي «أول من بين المناهج في دراسته دراسة نظرية مجردة»[٢].

ونحن وإن كنا نرتضي التسمية الأولى ونراها مطابقة إلا إننا نرى في التسمية الثانية حيفًا كبيرًا، وإن هذا الحيف يتخطى الناحية اللفظية إلى حيث المنهج ذاته، فإن التعليل المذكور في تسمية هذا المنهج بمنهج الشافعية ينطوي على خلط كبير في فهم المنهج الأصولي للإمام الشافعي.

وحتى أتجنب كثيرًا من التفصيلات التي قد يتشعب إليها القول فإنني أعمد إلى عبارة العلامة أبي زهرة التي أوردناها هنا، وأستغني بمناقشتها عن التعرض لغيره، إذ يظهر لي أنه من أوائل من قال بذلك من المعاصرين، ونحن نبدي ثلاثة تحفظات على ما ذهب إليه العلامة أبو زهرة وهي:

١- أن الذي يستحق أن تنسب إليه طريقة المتكلمين هو الإمام أبو بكر الباقلاني، فإنه هو الذي خلط الأصول بالكلام ثم تبعه الأصوليون على ذلك[٣].

٢- أن صفة التجريد التي اكتسى بها نهج المتكلمين لم يكن مصدرها

---

(١) «أصول الفقه» أبو زهرة (ص١٩).

(٢) «المصدر السابق» (ص١٩)، وانظر نحو هذا القول في: «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» للدكتور خليفة بابكر الحسن (ص١١)، «علم أصول الفقه...» للدكتور عبد العزيز الربيعة (ص١٨٩)، «مناهج الأصوليين في التأليف» للقحطاني (ص٢٠).

(٣) «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» (ص١٢، ١٦).

الشافعي وإنما كان مصدرها علماء الكلام، لأسباب خاصة بهم، يقول ابن خلدون: «والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»[(١)].

٣- أن قول العلامة أبي زهرة بأن «الشافعي أول من بين المناهج في دراسته دراسة نظرية مجرَّدة»[(٢)] ليفسر بذلك نسبة طريقة المتكلمين إلى الإمام الشافعي -هذا القول لا يتفق مع قوله قبل ذلك بصفحتين: «ولهذا كانت أصول الفقه عند الشافعي لا تتجه اتجاهًا نظريًّا فقط، بل كانت تسير في اتجاهات نظرية وعملية»[(٣)]، وهذا الأخير هو الوصف الصحيح لمنهج الشافعي كما سنبينه في المطلب الثالث.

وقد ذكر الشيخ الخضري أن سبب نسبة هذا المنهج إلى الشافعية هو أنهم أكثر من كتب فيه[(٤)]، وهذا تفسير سائغ إذا نسب المنهج إلى الشافعية وليس إلى الإمام الشافعي ولم يمس منهج الشافعي بشيء، وإن كان هذا لا ينفي أن ترك هذه التسمية أولى لئلا يقع الخلط فينسب للشافعي ما هو منه بريء.

وأمَّا عن حقيقة منهج المتكلمين فتلخصه عبارة الشيخ خلاف:

«فأمَّا علماء الكلام: فتمتاز طريقتهم بأنهم حققوا قواعد هذا العلم وبحوثه تحقيقًا منطقيًّا نظريًّا، وأثبتوا ما أيده البرهان، ولم يجعلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام ولا ربطها بتلك الفروع، فما أيده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعي سواء أوافق الفروع المذهبية أم خالفها، ومن هؤلاء أكثر الأصوليين من الشافعية والمالكية»[(٥)].

وأمَّا عن سبب عناية المتكلمين بعلم أصول الفقه دون علوم الفقه

(١) «مقدمة ابن خلدون» (٤٥٥).
(٢) «أصول الفقه» (ص١٩).
(٣) «المصدر نفسه» (ص١٧).
(٤) «أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص١٨).
(٥) «المصدر السابق».

والتفسير والحديث فهذا ما يستفاد من عبارة العلامة ابن خلدون التي ذكرناها قريبًا، حيث أشار إلى أن نهجهم الأصولي العقلي التجريدي موائم لمنهجهم العقلي عمومًا الذي هو «غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم».

ولأمرٍ ما غلبت طريقة المتكلمين طريقة الفقهاء زمانًا طويلاً مع أنها أبعد عن روح الفقه وأقل مساسًا بالفروع، يقول ابن خلدون: «وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه»[1]، وقد ذكر الدكتور محمد العروسي أن أكثر كتب الأصول التي وصلتنا صنفها المتكلمون[2]، ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «وجملة القول: أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالاً وثيقًا»[3].

ولم يقتصر التأليف على هذه الطريقة على الشافعية والمتكلمين، وإنما سار عليها أصوليون من المالكية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية، ولهذا تسمى هذه الطريقة «طريقة الجمهور» أيضًا[4].

أهم المؤلفات على منهج المتكلمين[5]:

١- «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ).

٢- «العدة في أصول الفقه» للإمام أبي يعْلَى الفراء (ت ٤٥٨هـ).

٣- «اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ).

٤- «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ).

٥- «المستصفى في أصول الفقه» لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

---

(١) «المقدمة» (ص٤٥٥).

(٢) «المسائل المشتركة...» (ص١٦).

(٣) «التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص٢٤٩).

(٤) انظر: «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» (ص١٢).

(٥) انظر: «مناهج الأصوليين في التأليف» للقحطاني. ويعاب على المؤلف أنه جعل رسالة الشافعي من الكتب التي ألفت على منهج المتكلمين، وهذا في رأينا زلل كبير، فإن منهج الشافعي منهج أثري سلفي أصيل، وهو أبعد ما يكون عن المنهج الكلامي كما سنوضحه في المطلب الثالث من هذا الفصل.

[٢]

منهج الأحناف

سُمِّي هذا المنهج «منهج الأحناف» لأنهم أول من سلكوا هذه الطريقة[١]، وهناك تسمية أخرى لهذا الاتجاه، وهي: «منهج الفقهاء» أو «طريقة الفقهاء»[٢].

ونرى أن التسمية الأخيرة غير مطابقة، وأنها تتضمن خلطًا منهجيًا، وذلك يتضح من جهات أربع:

إحداها: أن الأحناف هم الذين أسسوها، فهم أحق بأن تنسب إليهم.

والثانية: أن تسمية هذه الطريقة بطريقة الفقهاء فيها تزكية لها وإشعار أنها الطريق الصحيح لبناء الفقيه، وهذا لا يتفق مع النقدات القوية الموجهة إليها مما سنفصله في المطلب الثالث.

والثالثة: أن الفقيه عند المحققين هو المجتهد الذي يكتسب الأحكام من دلائلها وليس المقلد الذي يحفظ الفروع، ومن المعلوم أن طريقة الأحناف لا تهدف إلي تكوين هذا الفقيه، وإنما هي طريق إلى ضبط أقوال أئمة المذهب والتخريج عليها، فكيف توصف هذه الطريقة بأنها طريقة الفقهاء.

والرابعة: أن المنهج الأصولي الذي يصح أن يقال بأنه منهج الفقهاء - بالمعنى الصحيح لكلمة فقه- هو منهج الإمام الشافعي، وهو منهج متفرد عن منهجَي المتكلمين والأحناف جميعًا كما سنقرره في آخر هذا المبحث.

وفي التعريف بمنهج الأحناف يقول الشيخ خَلاَّف:

«وأما علماء الحنفية فتمتاز طريقتهم بأنهم وضعوا القواعد والبحوث

---

(١) «أصول الفقه» أبو زهرة (ص١٩، ٢١).

(٢) لعل أول من نسب هذه الطريقة إلى الفقهاء هو ابن خلدون حيث نسب الكتابة على هذه الطريقة مرةً إلى فقهاء الحنفية ومرةً سماها: «كتابة الفقهاء». انظر: «المقدمة» (٤٥٥)، وكثير مِن الأصوليين المحدثين يطابقون بين التسميتين، ومن هؤلاء: الدكتور زكي الدين شعبان: «أصول الفقه الإسلامي» (ص١٥)، والدكتور شعبان محمد إسماعيل: «أصول الفقه: تاريخه ورجاله» (ص٣٦)، والدكتور جمال عطية: «التنظير الفقهي» (ص٣٦)، والدكتور الربيعة: «علم أصول الفقه...» (ص١٩٥)، وغيرهم.

الأصولية التي رأوا أن أئمتهم بنوا عليها اجتهادهم، فهم لا يثبتون قواعد عملية تفرعت عنها أحكام أئمتهم، ورائدهم في تحقيق هذه القواعد الأحكام التي استنبطها أئمتهم بناء عليها لا مجرد البرهان النظري، ولهذا أكثروا في كتبهم من ذكر الفروع، صاغوا في بعض الأحيان القواعد الأصولية على ما يتفق وهذه الفروع، فكانت وجهتهم استمداد أصول فقه أئمتهم من فروعهم»[١].

وكما شاعت طريقة المتكلمين بين أصوليي المذاهب المختلفة فكذلك الشأن في طريقة الأحناف، فقد «وُجِدَ في كل مذهب من أخذ بها»[٢].

وأمَّا عن سبب سلوك أصوليي الأحناف هذه الطريقة فهو فيما أبداه الدكتور زكي الدين شعبان بقوله:

«والسر في سلوك علماء الحنفية هذه الطريقة: أن أئمتهم لم يتركوا لهم قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما تركوا لهم فروعًا ومسائل فقهية كثيرة متنوعة، وبعض قواعد منثورة في ثنايا هذه الفروع، فعمدوا إلى تلك الفروع، وجمعوا المتشابه منها بعضه إلى بعض، واستخلصوا منها القوانين والقواعد، وجعلوها أصولاً لمذهبهم، ليؤيدوا بها الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم، ولتكون سلاحًا لهم في مقام الجدل والمناظرة، وعونًا لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة»[٣].

أهم المؤلفات على منهج الأحناف[٤]:

١- «أصول الكرخي»: لعبيد الله بن الحسين الكرخي (ت ٣٤٠هـ).

٢- «أصول الجَصَّاص»: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي (الجصَّاص) (ت٣٧٠هـ).

---

(١) «أصول الفقه» خلاف (ص١٨).

(٢) «أصول الفقه» أبو زهرة (ص١٩)، وانظر (ص٢٣).

(٣) «أصول الفقه الإسلامي» زكي الدين شعبان (ص١٦)، وانظر: أصول الفقه» لأبي زهرة (ص٢٢)، وقد أشار إلى ذلك الدهلوي في «حجة الله البالغة» (١/١٦٠).

(٤) انظر: «مناهج الأصوليين في التأليف» (ص٢٨-٣٠).

٣- «أصول السَّرَخْسِي»: ألَّفه أبو بكر محمد بن أحمد السَّرَخْسِي (ت ٤٩٠ أو ٥٠٠ هـ).

٤- «أصول البَزْدَوي»: (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) لأبي الحسن علي ابن محمد بن الحسين الشهير بفخر الإسلام البَزْدَوي (ت ٤٨٢ أو ٤٨٣هـ).

٥- «تأسيس النظر» و«تقويم الأدلة»: كلاهما لأبي زيد عبد الله بن عمر الدَّبُوسي (ت ٤٣٠هـ).

* * *

الفرق بين منهج المتكلمين ومنهج الأحناف[1]

عماد الاختلاف بين هذين المنهجين يرجع إلى أن مدرسة المتكلمين اتجهت إلى تحقيق القواعد الأصولية تحقيقًا منطقيًا مجردًا، وبهذا كانت الأصول فيها حاكمة على الفروع، في حين أن مدرسة الحنفية اعتمدت في استخلاص أصولها على الفروع المروية عن أئمة المذهب وشيوخه السابقين، ولهذا كانت الأصول فيها محكومة بالفروع.

وهاك أهم الفروق بين المدرستين:

١- أن الحنفية كثيرًا ما يخضعون الأصول في طريقتهم للفروع، حتى إذا رأوا أصلاً يتعارض مع فروع أئمتهم شكلوه بالطريقة التي تجعله منسجمًا مع تلك الفروع.

أمّا الأصوليون الذين ساروا على نهج المتكلمين فإنهم لا يخضعون الأصول للفروع.

٢- أن المتكلمين ألزمهم منهجهم القائم على التجريد بضرورة التركيز على التصورات العامة، ولهذا صدَّروا كتبهم الأصولية بالمقدمات التي تتناول القضايا المنطقية والكلامية واللغوية.

أما الحنفية فلم يلتفتوا لذلك كله، ولهذا تراهم بعد تعريف علم الأصول يدخلون مباشرة في الحديث عن الأدلة الشرعية.

٣- أن منهج كل منهما في ترتيب موضوعات علم أصول الفقه يختلف عن الآخر، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلافهم في الأسس التي نهضت عليها طريقة كلٍّ منهما.

٤- هناك اختلافات موضوعية ظاهرة بين المدرستين:

---

(١) قد لخصنا أكثر هذه الفقرة من «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» للدكتور خليفة بابكر الحسن (ص١٧-٢٤) بشيء من التصرف.

فمن ذلك: التقسيم التفصيلي للموضوعات، ومن أمثلته: تقسيم المتكلمين للدلالات إلى المنطوق والمفهوم، بينما يقسمه الحنفية إلى عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص[١].

ومن ذلك: الاختلاف في التعريفات: ومن أمثلة ذلك: أن الظاهر والنص عند المتكلمين يختلف تعريفهما عن الظاهر والنص عند الأحناف[٢].

ومن ذلك: الاختلاف في الأحكام الأصولية: فمن أمثلة ذلك: أن الأحناف يجعلون دلالة العام قطعية، والمتكلمين يجعلونها ظنية.. إلى أنواع أخرى من الاختلاف أتينا على أهم بنودها هنا.

* * *

(١) «المصدر السابق» (٥٨) وما بعدها.

(٢) انظر في بيان الفرق بين المدرستين في تعريف النص والظاهر: «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص١٠٧)، وقلَّ أن رأيت أحدًا من الأصوليين المحدثين نبه عليه.

[٣]

الطريقة الجامعة بين المنهجين

يقول الدكتور زكي الدين شعبان في بيان هذه الطريقة:

«ثم رأت طائفة من متأخري الحنفية وغيرهم أن توفق بين الطريقتين وتجمع بين المسلكين في مؤلف واحد، لتحقق مزايا كل منهما، وهي تحقيق القواعد الأصولية، وإقامة الأدلة عليها، لتكون موازين لضبط الاستنباط وحاكمة على كل رأي واجتهاد، وخدمة الفقه بملاحظة الفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة، وتطبيق القواعد الأصولية عليها، وربطها بها، وجعلها خادمة لها»(١).

ومنذ نهاية القرن السابع الهجري تغلبت الطريقة الجامعة على طريقتي المتكلمين والفقهاء(٢).

والحق: أن هذه الطريقة الثالثة لا يصح أن تعتبر منهجًا قائمًا بإزاء المنهجين السابقين، فإنها «لا تعدو أن تكون مدرسة توفيقية عملت على دراسة أصول الفقه دراسة مقارنة، وأفادت بتطعيم كل طريقة بما عند الطريقة الأخرى، كما عملت على ترجيح رأي على آخر أحيانًا»(٣).

ومما يؤكد هذه الحقيقة: أن هذه الطريقة لم تتضمن مبادئ منهجية غير التي احتواها المنهجان السابقان، ولقد يرى البعض أنها جمعت مزايا المنهجين(٤)، ونرى أنها جمعت -بالمقابل- مساوئهما أو كثيرًا منها، وحسبنا في التدليل على ذلك أن نذكر أنها لم يكن لها أي أثر في نهضة أصولية أو فقهية حقيقية، بل إن أصول الفقه ما ازدادت في ظلها إلا انحدارًا(٥).

---

(١) «أصول الفقه الإسلامي» (ص٢٠).

(٢) «علم أصول الفقه...» للدكتور الربيعة (ص٢١٦).

(٣) «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» للدكتور خليفة بابكر الحسن (ص١٠).

(٤) انظر: «مناهج الأصوليين في التأليف» للقحطاني (٣٢).

(٥) انظر ما كتبه الشيخ محمد الخضري في التعليق على المؤلفات التي كُتبت على هذه الطريقة: «أصول الفقه» (ص١١١).

أهم المؤلفات على هذا المنهج[(١)]:

١- «بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام»: للشيخ أحمد بن تغلب الحنفي الشهير بابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ).

٢- «جمع الجوامع»: للشيخ عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ).

٣- «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»: لأبي عبد الله محمد ابن أحمد المالكي التلمساني (ت ٧٧١هـ).

٤- «التحرير في أصول الفقه»: تأليف كمال الدين بن الهُمَام، من كبار أئمة الحنفية (ت ٨٦١).

٥- «مُسَلَّم الثبوت» أَلَّفه محب الدين بن عبد الشكور (ت ١١١٩هـ).

* * *

(١) «مناهج الأصوليين في التأليف» للقحطاني (ص٣٣)، و«علم أصول الفقه...» للربيعة، ويؤخذ على الأخير أن جعل كتاب «الموافقات» للشاطبي مما ألف على هذه الطريقة، مع أنه أبعد ما يكون عنها، بل إن منهجه استقرائي جار على الطريقة المثلى للكتابة الأصولية، وقد بينا خصائصه المنهجية بصورة وافية في الباب الثالث بما يؤكد هذا الوصف.

[٤]

طريقة المعاصرين

ونعني بهذه الطريقة: ما غلب على التأليف الأصولي من أوائل القرن الخامس عشر إلى يومنا هذا، وهاك أهم ملامح هذه الطريقة:

١- وضوح العبارة، وسهولة التناول، والبعد عن الألفاظ الوعرة، ومجانبة الأساليب المنطقية والكلامية التي طغت على كتب الأصول في القرون الأخيرة[١]. هذا أهم ملامح هذه الطريقة وأبرزها فيما نرى.

٢- دراسة الأصول دراسة مقارنة[٢]، تلك الدراسة التي شاعت في البحث الفقهي المعاصر[٣]، ولعلها انتقلت من الفقه إلى الأصول.

٣- الإعراض عن كثير من البحوث العقيمة والمواد الكلامية، وتجاوز التعريفات المنطقية التي ثبت أن ضررها أكبر من نفعها.

٤- عدم التعصب المذهبي[٤]، مما منح بحوثهم نوعًا من الحرية في البحث والجودة في التحقيق.

٥- العناية بمقاصد الشريعة وتطعيم كتب الأصول بمادة مقاصدية، وخاصة ما كتبه الشاطبي في «الموافقات»[٥].

---

(١) انظر: «أصول الفقه» للبرديسي (ص٢٠)، «علم أصول الفقه...» للربيعة (ص٢٢٩).

(٢) هذا ملحوظ بصفة عامة في معظم كُتب الأصوليين، إلا إنني أشير هنا إلى المجموعة العلمية التي كتبها العلامة أبو زهرة في ثمانية مجلدات عن ثمانية من أئمة الاجتهاد وهم الأئمة الأربعة، والإمام زيد بن علي، والإمام جعفر الصادق، والإمام ابن حزم، والإمام ابن تيمية، ونرى أن المواد الأصولية التي تضمنتها تلك الكتب هي في مجموعها عبارة عن دراسة أصولية مقارنة موسعة.

(٣) وقد شرحنا المقصود بالفقه المقارن وما له وما عليه في أواخر الفصل السابق.

(٤) «علم أصول الفقه» الربيعة (ص٢٢٩).

(٥) لعل أول من فعل ذلك في المعاصرين هو الشيخ محمد الخضري، في كتابه: «أصول الفقه»، وقد نبه على ذلك في مطلع كتابه مبينًا أن الذي لفته إلى ذلك هو الشيخ محمد عبده، حيث أشار عليه أن يمزج بكتابه شيئًا من الموافقات، فاستجاب الخضري بعد أن قرأ الموافقات مرات، وجعل يأخذ منه الفكرة بعد الفكرة. انظر (ص١٢، ١٣).

وقد سار أكثر الأصوليين بعد ذلك على الأثر: كالشيخ خلاف والشيخ أبي زهرة، =

٦- ارتباط كثير من كتب الأصول المعاصرة بالقوانين الوضعية، لكون كثير من مؤلفيها يدَرِّسون في كليات الحقوق وكلية الشريعة والقانون، ولذا كثيرًا ما يطبق الأصوليون المعاصرون بعض القواعد الأصولية على القوانين الوضعية[١].

أهم المؤلفات على هذه الطريقة:

لقد «انتعشت دراسة هذا الفن (أصول الفقه) بين طلبة العلم في هذه السنوات، واعتنى الدارسون والباحثون في الكتابة والتحقيق في هذا العلم»[٢].

ومن آثار هذا الانتعاش: «ظهور كتب كثيرة في عصر النهضة الحديثة: منها ما يتعلق بتحقيق المخطوطات الأصولية التي ألفها علماء سابقون، ومنها ما يتعلق بالبحث في جزئيات هذا العلم، ومنها ما يتعلق بالتأليف الشامل في جميع مسائله»[٣].

وسنذكر هنا أهم المؤلفات المعاصرة الشاملة في علم الأصول:

١- «أصول الفقه» للشيخ محمد الخضري.

٢- «علم أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلاف.

= والدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور وهبة الزحيلي، وغيرهم.

(١) انظر ما كتبه الشيخ خلاف في مقدمة كتابه (ص٩)، وكذلك مقدمة الشيخ أبي زهرة (ص٦)، ومقدمة «الوجيز» للدكتور عبد الكريم زيدان (ص٥)، وغيرهم كثير.
والحق: أن هذا مسلك مرفوض وإن فعله هؤلاء الأجلاء، فإن اعتبار أصول الفقه من ممهدات القانون الوضعي والاستعانة بها على فهمه هو من جهةٍ: حطٌّ من جلالة قدر هذا العلم الذي وضع أساسًا لاستنباط الأحكام الإلهية في أفعال المكلفين، وهذا يكسبه جلالة لا تتفق مع تسخيره لخدمة النصوص الوضعية البشرية التي يُضاهَى بها شرع الله.
ومن جهة أخرى: يتضمن هذا المسلك نوعين مِن التناقض:
أحدهما: التناقض بين الدعوة إلى تطبيق الشريعة ونبذ القوانين الوضعية المخالفة لها وبين السعي في تأهيل دارسي القانون الوضعي.
الثاني: التناقض في وظيفة علم الأصول نفسه، حيث جُعل وسيلة إلى غايتين متضادتين، وهما: استنباط الشريعة الإلهية، واستنباط الشريعة البشرية.

(٢) «المسائل المشتركة» للدكتور العروسي (ص٢٠).

(٣) «علم أصول الفقه...» الربيعة (ص٢٢٩).

٣- «أصول الفقه» للشيخ محمد أبو زهرة.

٤- «أصول الفقه» تأليف الشيخ محمد أبو النور زهير.

٥- «أصول الفقه» للشيخ علي الخفيف.

٦- «أصول الفقه» للدكتور زكريا البرديسي.

٧- «أصول الفقه الإسلامي» للدكتور زكي الدين شعبان.

٨- «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبد الكريم زيدان.

٩- «أصول الفقه الإسلامي» للدكتور وهبة الزحيلي.

هذا ومن الضروري أن نبين أن طريقة المعاصرين رغم ما بيناه من مزاياها إلا أننا نرى أنها -شأنها شأن الطريقة الجامعة- لم تحتوِ على مبادئ منهجية تكفي لاعتبارها منهجًا مستقلاً في التأليف الأصولي، فإنها في ترتيبها ومادتها وأمثلتها لا تعدو أن تكون امتدادًا لطريقتي المتكلمين والفقهاء، كل ما هنالك أنها لفقت بينهما بصورة سهلة ميسرة وبحث حر متجرد، ولهذا يرى الدكتور البرديسي أن كتب المعاصرين «لم تصل إلى حد الكمال الذي ننشده»[1]، بل هناك من يرى أن كتب أصول الفقه المعاصرة «لم تقدم لهذا العلم كثيرًا، فهي في الكثير الغالب إعادة لكتابة بعض مسائل أصول الفقه بلغة عصرية»[2]، وهو يعلل رأيه هذا -بعد أن يبدي تقديره البالغ لجهود المعاصرين- بأن هذا العلم لا يزال «واقفًا في الموضع نفسه الذي تركه فيه أسلافنا في القرن السادس الهجري».

ونرى أن هذا الرأي الأخير على جانب كبير من الصواب.

* * *

(١) «أصول الفقه» للدكتور زكريا البرديسي.

(٢) «أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة» للدكتور طه جابر العلواني (ص٣١).

المطلب الثاني

نقد منهجي المتكلمين والأحناف

المقصود من هذا المطلب: بيان تهافت كل من منهج المتكلمين ومنهج الأحناف في التصنيف الأصولي، وإقامة الأدلة على أن كلاً من هذين المنهجين ليس هو المنهج الرشيد الذي تتحقق به الغاية الأم التي تُبْتَغى من علم الأصول، وهي بناء المجتهد الحق الذي يتعامل مع الأدلة بنفسه.

ولن نتعرَّض لكل من: طريقة المتأخرين التي تسمى الطريقة الجامعة، وطريقة الأصوليين المعاصرين، حيث قد وضحنا في المطلب الأول أن كلاً منهما لا تمثل منهجًا قائمًا له عناصره المميزة، وإنما تشكلت كل منهما من منهجي المتكلمين والأحناف، فكان نقد هذين المنهجين الأخيرين متضمنًا لنقد الطريقتين المشار إليهما، حيث لا تكاد هاتان الطريقتان تخرجان عن ذينك المنهجين ولو إجمالاً.

وفيما يلي تفصيل القول في كل منهج على حدة.

* * *

[١]

نقد منهج المتكلمين

باديء ذي بدء نرى ضرورة تصحيح خطأ شائع بين أكثر دارسي الأصول منذ قرون طِوال حتى عصرنا هذا، وهو أن طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي هي واحدة من اثنتين أو ثلاث طرق عليها مدار كتب الأصول، وأنها طريقة صحيحة في الجملة، وربما تطرقوا إلى بعض المؤاخذات دون أن يطعنوا في أصل المنهج الأصولي الكلامي. ومن أمثلة هذا التوجه الغالب ما كتبه أحد أساتذة الأصول المعروفين، حيث يقول:

«أمَّا حاجة أصول الفقه إلى علم الكلام فيكفي لإدراكها أن علم الكلام يمثل أحد العناصر الثلاثة التي يستمد منها أصول الفقه مادته العلمية، كما هو مقرر في مقدمات مدوناته، وهذا أمر معلوم، بل بدهي لدى المشتغلين بعلم الأصول»[١].

والحق: أننا إذا توخينا الإنصاف وتعامينا عن تواتر هذا المعنى على ألسنة علماء الأصول إلا النزر اليسير فإننا سننتهي إلى ضد ذلك تمامًا، فإن طريقة المتكلمين لا تنفرد بالوجود هي وقسيمتها: «طريقة الأحناف»[٢]، بل هناك المنهج الاستقرائي الذي قامت عليه رسالة الشافعي واقتفاه أفراد من محققي الأصوليين كما ذكرنا في مقدمة هذا المبحث وكما سنبينه في المطلب التالي.

على أن الذي هو أحرى هنا بالبيان هو أن طريقة المتكلمين ليست -في الحقيقة- منهجًا سديدًا للكتابة الأصولية، وأن مفاسدها أكبر من منافعها، وهذا ما نفصله في الصفحات التالية:

أولاً: محاسن منهج المتكلمين[٣]:

١- إثبات الأصول بالأدلة عقلاً ونقلاً، وتحقيق القواعد تحقيقًا دقيقًا دون تأثر

---

(١) «الفكر الأصولي...» للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان (ص٢٠٠).

(٢) وذلك جريًا على ما ذهبنا إليه من عدم اعتبار الطريقة الجامعة منهجًا موازيًا لهذين المنهجين، وإنما هي مُرَكَّبة منهما.

(٣) انظر في بيان محاسن هذا المنهج: «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص١٩، ٢٠) «أصول الفقه» للبرديسي (ص١٢)، «أصول الفقه الإسلامي» زكي الدين شعبان (ص١٥، ١٦)، «علم أصول الفقه...» للربيعة (ص١٩٠، ١٩١). ومن هذه المصادر لخصنا أكثر ما كتبناه في المحاسن.

بمذهب معين، مع تحرير القواعد، وتمحيص الخلافات، ومناقشة الآراء المخالفة.

٢- تعتبر أصولهم منهجًا للاستنباط، وموازين لضبط الاجتهاد، وحاكمة على اجتهاد المجتهدين، لا خادمة للفروع الفقهية المذهبية.

٣- تهذيب الأصول، وعدم الخلط بينها وبين الفروع.

٤- مجانبة التعصب المذهبي بكل آفاته، وهو ما جعل مقرراتهم أقرب إلى السلامة من طريقة الأحناف.

ثانيًا: مساوئ المنهج الكلامي:

١- غلبة الاستدلال العقلي المجرد على الاستدلال النقلي، يقول الدكتور النشار في وصف منهج المتكلمين: «وهنا نرى محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، وتستند في هذا إلى الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية»[١].

ومردّ هذه الغلبة إلى أمرين:

أحدهما: أن من أهم مبادئ علماء الكلام تقديم العقل على النقل.

والثاني: قلة بضاعتهم من النصوص القرآنية والنبوية، وهو ما اشتهر عن كثير منهم.

ولا عجب أن يكون لقلة زادهم من نصوص الشريعة أثره في الخروج عن نهج الصواب في تقرير مسائل الأصول التي يكون مبناها على النصوص، وهذه فجوة ظاهرة في المنهج الكلامي لا يمكن إغفالها، كما قد يؤدي ذلك -وقد أدى- إلى مصادمة بعض مقرراتهم الأصولية لمقتضى النصوص.

ومن أمثلة ذلك قول الآمدي في «الإحكام»: «والقول بأنه لو كان ثَمَّ مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني، لجواز وجوده مع عدم اطلاع أحد من العلماء عليه»[٢].

فقد استدرك عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي -بحق- قائلاً: «جواز وجود

(١) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (ص٨٨).
(٢) «الإحكام» بتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي (٥١/٣).

المخصص للعام مع عدم اطلاع أحد من الأمة عليه ينافي عصمة الأمة في إجماعها، ويرده حديث: «**لا تزال طائفة من أمتي قائمة على الحق**» الحديث»[(١)].

٢- إيثار المأخذ العقلي على المأخذ اللغوي: وقد انتقد الإمام الشاطبي هذا المنحى، وبَيَّن خطأ المسلك الذي ينبني على أخذ أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع اللغوي، وإنما الصحيح أن يسلك في فهمه مسلك العرب في تقرير معانيها ومنازعها في مخاطباتها، لأن القرآن عربي والسنة عربية، وقد حقق الشاطبي هذه المسألة بصورة وافية فيما سبق لنا بيانه[(٢)].

٣- المبالغة في التجريد وغلبة الجانب التنظيري: لقد كان اتجاه المتكلمين في دراسة الأصول اتجاهًا نظريًّا خالصًا كما وصفه غير واحد من الباحثين[(٣)]، وهذا المأخذ يظهر أثره في المآخذ الثلاثة التالية:

٤- كثرة المناحي الفلسفية والمنطقية: ككلامهم في أصل اللغات، وكيف تنشأ وتتكون، وتقسيمهم الدلالة تقسيم المناطقة، وكذلك تقسيماتهم في فهم القرآن والسنة في مبحث الدلالات[(٤)].

٥- الإكثار من «الجدل والخيال والفروض وألوان الاحتمال»[(٥)]: ومن الصور المفترضة ما ذكره الآمدي في الكلام عن أسباب الإجمال، حيث قال: «وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة، كما لو قال: (اقتلوا المشركين) ثم قال بعد ذلك: (بعضهم غير مراد لي من لفظي)»، وقد علَّق الشيخ عفيفي على هذا الموضع بقوله: «هذا مثال فرضي لا يقع مثله في التكليف»[(٦)].

---

(١) «الموضع نفسه»: هامش(١)، والحديث المذكور رواه البخاري برقم (٣٦٤٠)، ومسلم برقم (١٩٢٠-١٩٢٥).

(٢) راجع: الباب الثاني: مبحث الشاطبي - الخاصة (١٤).

(٣) انظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص١٩)، «أصول الفقه» للبرديسي (ص١٢).

(٤) انظر «الشافعي» لأبي زهرة (ص٣١٠، ٣١١)، «أصول الفقه» له (ص٢٠).

(٥) مقدمة الشيخ عبد الرزاق عفيفي لإحكام الآمدي (ص (د)). وانظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص٢٠).

(٦) انظر: «الإحكام» للآمدي بتعليق العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (٣/١١) الأصل

٦- قلة الأمثلة وعدم التنويع فيها: يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي: «غير أنهم قصروا في جانب الأمثلة والتطبيق، فلا يوجد في كتبهم من ذلك إلا النزر اليسير، ثم هو تقليدي، يرثه الآخر عن الأول، فلا تنويع ولا تجديد ولا تطبيق لما جدَّ من القضايا في العهود المختلفة»[1].

وهذا الذي ذكره الشيخ حق، والظاهر أنهم يتعمدون ذلك ويتوخونه، فهاهو ذا الغزالي وهو من الأئمة القدماء الذين صنفوا على منهج المتكلمين يقول:

«وأمّا الأصول، فلا يتعرّض فيها لإحدى المسائل، ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرّض فيها لأصل الكتاب والسنّة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجود دلالتها الجملية. أما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها -وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة- فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه[2]».

ولا ريب أنه كان لهذه الكلمة أثرها فيمن جاء بعده ممن صنف على هذا النهج.

٧- صوغ القواعد الأصولية مُجَرَّدة عن الواقع الفقهي: وهذا انحراف منهجي كبير، إذ إن المتكلمين انصرفوا إلى سبك القواعد بحيث تكون مطابقة لمقتضى العقل عندهم دون اعتبار مطابقتها لواقع المسائل الفقهية، وهذا من آثار نزعتهم التجريدية العقيمة التي جعلتهم يسبحون في علم الأصول بقصد الرياضة العقلية دون أن يبتغوا بذلك خدمة الفقه واستنباط أحكامه، فلا جرم كانت كثير من قواعدهم محكمة النسج في ذاتها، لكنها غير ملائمة للواقع الفقهي لأنها لم تفصَّل على قَدِّه[3].

= والهامش، وانظر مثالين آخرين (ص٣٣، ٤٩)، وقد انتقد الشيخ عفيفي كثيرًا من المواضع التي من هذا النوع.

(١) «المصدر السابق» المقدمة (ص (د)).

(٢) «المستصفى» (١/١٠).

(٣) سبق أن شرحنا هذا المعنى بصورة أوفى في الفصل الأول في الكلام عن الوظيفة - النقطة رقم (٥).

ولقد نبَّه غير واحد من حُذَّاق الأصوليين القدماء على هذا المزلق المنهجي:

يقول الإمام أبو يعلى الفراء: «من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يبْتَغى بهذه الأصول والاستدلال، والتصرف في وجوه القياس، والمواضع التي يقصد بالكلام إليها»(١).

وقد عاب الإمام السمعاني على من «حاد عن طريقة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير، ومن تشبَّع بما لم يعْطَ فقد لبس ثوبَي زور»(٢)، فجعل جهلهم بالفقه دليلاً على قصور منهجهم الأصولي.

ويقول شيخ الإسلام مبينًا هذه الحقيقة: «... يجرِّدون الكلام في أصول مُقَدَّرة بعضها وُجِدَ وبعضها لا يوجد، من غير معرفة بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًّا فهو قليل المنفعة، إذ كان تكلمًا في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان»(٣).

ولعل من الأمثلة على هذا المأخذ ما جرت عليه معظم كتب الأصول عند الكلام عن صيغ المكروه، حيث يقيسونها على صيغ المستحب، فيذكرون صيغًا معينة للمكروه هي التي يقتضيها التقسيم العقلي، دون اعتبار كافٍ لواقع النصوص التي يستنبط منها الأحكام الفقهية، وهذه الصيغ هي:

١- صيغة «كره» أو ما في معناها.

٢- صيغة النهي إذا اقترن بها ما يصرفها إلى الكراهة.

٣- صيغة الأمر المفيدة للترك (كلفظة «دع» أو «اترك») إذا اقترن بها ما يصرفها إلى الكراهة.

---

(١) «العدة في أصول الفقه» (ص٧٠) بواسطة «الفكر الأصولي» (٢٧٦، ٢٧٧).

(٢) «قواطع الأدلة في الأصول» لأبي مُظَفَّر السمعاني، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو (ص٣١).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٠٢).

وقد بدا لي بعد التتبع أن أمثلة هذه الصيغ في الواقع الفقهي قليلة أو نادرة، ومع ذلك أطبقت عليها كتب الأصول أو كادت، بينما وجدت أن هناك صيغًا أخرى هي الأكثر وجودًا في واقع النصوص، وهذه الصيغ هي:

١- صيغة النفي إذا لم تقم قرينة على إرادة التحريم.

٢- المشتبهات التي تقع بين الحلال والحرام.

٣- ترك المستحبات، خاصة السنن المؤكدة.

والذي يبدو لي أن سبب ذلك هو أنهم وضعوا الصيغ على وفق التقدير العقلي دون استقراء كافٍ لنصوص الشريعة[1].

٨- عدم التعويل على الاستقراء في بناء القواعد الأصولية: يقول الدكتور محمد العروسي:

«فقد استبان أن قصور هؤلاء فيما تكلموا فيه من مسائل الكلام إنما كان من أجل أنهم لم يكونوا فقهاء، فيستخرجوا الدليل الأصولي من استقراء وتتبع استعمالات القرآن والسُّنة لها»[2].

وواضح أن هذا المأخذ متصل بسابقه، وسبب هذين المأخذين واحد، وهو جهل علماء الكلام بعلم الفقه وقلة بضاعتهم من النصوص التي هي رأس مال الفقيه، ولهذا نابهم هذا القصور في تأسيس القواعد الأصولية. ولا يخفى أن هذين المأخذين من أقوى ما يدل على عقم المنهج الكلامي.

٩- وضع مقدمات ومبادئ كلامية ومنطقية لا يعرف لها تأثير في تكوين الملكة الاستنباطية أو حتى التمهيد لها، بل هي مدركات عقلية صيغت بلغة هي في ذاتها تحتاج إلى غيرها ليمكن فهمها، فكان من آثارها أنها صدت كثيرًا من الشادين عن هذا العلم نتيجة تصور أن هذه المقدمات من مسائله الأصيلة،

---

(١) وقد حققت هذا الأمر بصورة وافية في كتاب «المرتقى الذلول إلى نفائس علم الأصول» (ص٦٥-٦٨)، ومنه لخصت ما كتبته هنا.

(٢) «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» (ص١٨)، وسيأتي الكلام عن الاستقراء بصورة أوسع في المبحث الثالي (منهج الاستدلال): المطلب الثاني.

وإذا كانت مثل هذه المبادئ إنما توضع ليستعان بها على تصور العلم وتحصيل مسائله، فقد كانت المقدمات الكلامية على العكس من ذلك كما بينت هنا، ولم يحُل بين دارس الأصول ووقوعه في العنت نتيجة هذه المقدمات كونُها طريقة مستملحة عند هواة الدراسة الكلامية، ذلك أن طالب الأصول ليس بالضرورة راغبًا في الكلام، بل كثيرًا ما يكون راغبًا عنه غير ميال إليه، فليس من مصلحة علم الأصول بل ولا علم الكلام أن ينصرف طلاب الأصول عن دراستها بمثل هذه المباحث نتيجة ما يجدونه من عناء وعنت في غير طائل وبغير هدف.

١٠- عقد مباحث كلامية صرفة لا حاجة بالأصول إليها عند التحقيق، لأن محلها لمن أرادها هو كتب الكلام لا الأصول، فما معنى أن يبحث الأصولي -من حيث هو أصولي- في «التحسين والتقبيح العقليين» أو «وجوب شكر المنعم عقلاً» أو «عصمة الأنبياء»[1]، وكل هذا مما لا يعْوِز الأصولي إثباتُه، باعتبار أن من يتعرض للكلام في الأصول وخلافه فإنه لابد أن يكون قد شدا طرفًا صالحًا من مسائل العقيدة، وعلى فرض أنه لم يحكمها فإن مرجعها إذا أرادها إنما هو كتب العقائد لا كتب الأصول.

وهذه البحوث الكلامية التي يثيرونها «لا يترتب عليها عمل، ولا تأصيل لناحية فقهية... ولا تسن طريقًا للاستنباط»[2].

وقد بالغ متكلمو الأصوليين في الاهتمام بهذه الأمور، وادعوا في تكلف ظاهر دون حجة أو بينة -وإنما لمجرد ميلهم إلى علم الكلام[3]- أن هذه

(١) انظر هذه المسائل على ترتيبها في «الإحكام» للآمدي (٧٩/١، ٨٧، ١٦٩)، وقد ذكرنا أمثلة كثيرة للمادة الكلامية التي اكتظت بها كتب الأصول، وذلك في الفصل الثاني من هذا الباب في «ما يقترح إسقاطه من علم الأصول».

(٢) «الشافعي» لأبي زهرة (٣١١).

(٣) وهو ما قرره الإمام الغزالي في حقهم وفي حق غيرهم من الطوائف التي أدخلت في الأصول موادَّ من العلوم التي اختصوا بها: كاللغة والنحو والفقه. انظر: «المستصفى» (١٥/١).

المباحث الكلامية من مهمات علم الأصول، والدليل قائم والواقع شاهد بأن علم الأصول لم ينتفع بهذه المسائل قط في قيامه بوظيفته المنوطة به وفي سعيه لغايته المرجوة منه، فضلاً عن أنها قد بددت كثيرًا من جهود الأصوليين وشتتت أذهانهم، كما أنها من جهة أخرى شكلت عبئًا على كتب الأصول بغير فائدة، بالإضافة إلى أنها شاركت في حجب أصول الفقه عن كثير من طلبة العلم لما تتصف به صعوبة ضاعفت من عسر الدراسة الأصولية، مع أنها حتى على فرض سهولتها هي في التحقيق الأخير حشو وفضول وزيادة لا تفيد.

وهاك نصًّا بديعًا لأحد أقطاب المتكلمين وقدمائهم وهو أبو الحسين البصري المعتزلي، ينتقد فيه شيخه عبد الجبار بن أحمد في خلطه مسائل الكلام بعلم الأصول، ولأهمية هذا النص نورده على طوله، وذلك قوله في مقدمة كتاب المعتمد الذي يعد واحدًا من أربعة كتب هي قواعد فن الأصول[1]:

«ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي (كتاب العهد) واستقصاء القول فيه أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو: القول في أقسام العلوم، وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلمي، ونفي توليد النظر، إلى غير ذلك، فطال الكتاب بذلك، وبذكر ألفاظ (العهد) على وجهها، وتأويل كثير منها.

فأحببت أن أؤلف كتابًا، مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يَعْلَق به من وجه بعيد، فإنه إذا لم يجُزْ أن يذْكَر في كتب الفقه التوحيد والعدل وأصول الفقه مع كون الفقه مبنيًّا على ذلك مع شدة اتصاله به، فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه على بُعد تعلقها بها ومع أنه

---

(١) ذكر ذلك ابن خلدون في «المقدمة».

لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب - أولى.

وأيضًا فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفًا بالكلام فقد عرفها على أتم استقصاء وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئًا، وإن كان غير عارف بالكلام صعب عليه فهمها وإن شرحت له، فيعظم ضجره وملله، إذ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه، وليس بمدرك منه غرضه، فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه»[١].

ومع ما في هذا النص من سداد الرأي، وحسن التدليل عليه، وكونه شهادة شاهد من أهلها-إلا أن الأصوليين جعلوه وراءهم ظهريًّا ولم يلتفتوا إلى ما فيه من إحكام منهجي، بل زادوا على ذلك بضم مواد منطقية وفلسفية.

ومن أمثلة المباحث الكلامية الكبرى التي تغلغلت في كتب الأصول: مسألة الظني والقطعي في الثبوت، فقد كان المتكلمون أول من قال بالتفريق بين القطعي والظني وفصل القول في ذلك، وهو تفريق ليس عليه برهان شرعي صحيح، ولا ينهض على أساس عقلي مقبول، لأدلة كثيرة سبق الإشارة إليها[٢]، ولكني هنا بصدد إثبات التأثر بعلم الكلام فحسب.

وقد كان من فروع هذه المسألة الخطيرة: ما ظهر لدى الأصوليين في تناولهم للمسائل التالية:

- مسألة النسخ.
- مسألة تخصيص العام.
- مسائل التعارض والترجيح.

١١- جريان اصطلاحات المتكلمين ومواضعاتهم على ألسنة أهل الأصول رغم ما قدمت من عدم احتياجهم إليها، وعلى فرض وقوع هذه الحاجة -وهو أمر متعذر- فإنهم يوردونها غُفْلاً دون بيان أو شرح، رغم ما بين العلمين من

---

(١) «المعتمد في أصول الفقه» تحقيق محمد حميد وآخرين (٧/١) بواسطة «الفكر الأصولي» (ص٢٢٧، ٢٢٨).

(٢) وذلك في المبحث الخاص بابن تيمية من الباب الثاني.

تمايز، فإن ما يُعَد مألوفًا في أحدهما قد يعتبر غريبًا مبهمًا في الآخر، إلى حد أن يصير عائقًا عن الفهم في أحيان كثيرة.

١٢- تعسير الدراسة الأصولية: إن ما تتسم به طريقة المتكلمين من الصياغة الكلامية، وكثرة الجدل، والفروض النظرية، وتشقيق القول في غير منفعة، مع شيوع المادة الكلامية والمنطقية والفلسفية، وقلة التمثيل الذي يعين على تصور المسائل -كل ذلك كان له أثره الذي لا يخفى في تعسير علم الأصول، وجعله علمًا ثقيلاً صعب المرتقى بعيد المنال، وقد أشار إلى ذلك أبو الحسين البصري في آخر النص الذي أوردناه هنا في المأخذ العاشر، فقد ذكر أن المباحث الكلامية يصعب فهمها على قارئ الأصول مما يسبب له الضجر والملل وشغل الزمان بما يصعب عليه فهمه وليس بمدرك منه غرضه.

ولعل هذا من الأسباب التي صرفت عنه كثيرًا من الدارسين الذين وجدوا فيه -على صورته هذه- كبير عناء مع قليل جداء.

* * *

[٢]

نقد منهج الأحناف

إن ما قررناه في مطلع نقدنا لطريقة المتكلمين من كونها لا تمثل -هي وطريقة الأحناف- كل ما في مناهج التأليف الأصولي ولا خير ما فيها، وأنها -ليست منهجًا سديدًا للكتابة الأصولية، وأن مفاسدها أكبر من منافعها- كل ذلك يصدق إجمالاً على طريقة الأحناف، لذا سنسلك هنا المسلك الذي سلكناه ثمّ:

أولاً: محاسن منهج الأحناف:

من أهم من عني ببيان مزايا طريقة الأحناف: العلامة أبو زهرة، حيث ذكر أربع مزايا لم أجدها مجتمعة عند غيره، وذلك في قوله رحمه الله:

«وهذه الطريقة التي سلكها الحنفية وإن بدت في ظاهر الأمر عقيمة أو قليلة الجدوى لأنها دفاع عن مذهب معين - قد كان لها أثر في التفكير الفقهي عامة، وذلك لما يأتي:

(أ) لأنها استنباط لأصول الاجتهاد، ومهما يكن الدافع إليها فهي تفكير فقهي، وقواعد مستقلة يمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد، وبالموازنة يمكن العقل السليم أن يصل إلى أقومها.

(ب) ولأنها دراسة مطبقة في فروع، فهي ليست بحوثًا مجردة، إنما هي بحوث كلية وقضايا عامة تطبق على فروع فتستفيد الكليات من تلك الدراسة حياة وقوة.

(جـ) ولأن دراسة الأصول على هذا النحو هي دراسة فقهية كلية مقارنة، ولا تكون فيه موازنة بين الفروع بل بين أصولها، فلا يهيم القارئ في جزئيات لا ضابط لها، بل يتعمق في الكليات التي ضبط بها استنباط الجزئيات.

(د) وأن هذه الدراسة ضبط لجزئيات المذهب الذي دُرِسَت كأصل له، وبهذا الضبط تعرف طريق التخريج فيه، وتفريع فروعه، واستخراج أحكام لمسائل قد تعرض لم تقع في عصر الأئمة، بحيث تكون الأحكام غير خارجة

على مذهبهم، لأنها بمقتضى الأصول التي تضبط فروعهم، ولا شك أنه بذلك ينمو المذهب، وتتسع رحابه، ولا يقف العلماء عند جملة الأحكام المروية عن أئمة المذهب، بل يوسعون، ويقضون فيما يجِدُّ من أحداث على طريقهم»[١].

ونضيف إلى ما ذكره الشيخ مزية خامسة، وهي: مطابقة القواعد الأصولية للواقع الفقهي، فإن القواعد -على منهج الأحناف- لم تُنْظَم في إطار تجريدي، وإنما سُبِكَت من المادة الفقهية نفسها، وقد أعان على ذلك أن الذين صاغوا تلك القواعد فقهاء متمرسون بالفقه وليسوا أجانب عنه كالمتكلمين، فكان التنظير عندهم وسيلة إلى الاستنباط وليس غاية كما هو عند المتكلمين، وذلك لغلبة النزعة العملية عليهم، خلافًا للمتكلمين الذين غلب عليهم التجريد، ولهذا يقول ابن خلدون: «إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية»[٢].

ثانيًا: مساوئ منهج الأحناف:

١- أن الأصول على هذا المنهج هي «مقاييس مقررة وليست حاكمة» كما يعبر أبو زهرة[٣]، فقد «أقام الأحناف الأصول على الفروع، ولم يقيموا الفروع على الأصول»[٤]، وقد بلغ من بنائهم الأصول على الفروع أن القاعدة إذا كان يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه[٥]، «وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل، لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة، لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد»[٦].

---

(١) «أصول الفقه» (٢٢، ٢٣).
(٢) «المقدمة» (٤٥٥)، ويعني بـ«كتابة الفقهاء»: منهج الأحناف.
(٣) «أصول الفقه» (ص٢٣).
(٤) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» (ص٨٢).
(٥) «أصول الفقه» للخضري (ص٧)، «أصول الفقه الإسلامي» للدكتور زكي الدين شعبان (ص١٦)، «أصول الفقه» للبرديسي (ص١٦).
(٦) «أصول الفقه» للخضري (ص٧).

وواضح أن الأحناف على هذا النهج قد قلبوا الشجرة فجعلوا الثمار من أسفل والجذور من أعلى فلا جرم جَفَّت العروق وسقط الورق والثمر، فإنهم سوغوا أن تكون الأصول لاحقة على الأحكام، وذلك بأن نظروا في المسائل والأحكام الفقهية التي ورثوها عن أئمتهم، ثم استخرجوا القواعد من تلك الأحكام، وبحثوا في نصوص الشريعة عما يوافق أصول أئمتهم، وبذا يصير المدلول سابقًا على الدليل، وتصبح الأصول عقيمًا لا تلد أحكامًا(١)، وبهذا يموت الاجتهاد.

٢- من أكبر المطاعن على منهج الأحناف أنها لا تهدف إلى تأهيل الفقيه الحر الذي يسمى بالمجتهد المطلق، فأقصى ما تهدف إليه هذه الطريقة هو تكوين مجتهد المذهب(٢)، وعلى هذا بنوا أصولهم وصاغوا قواعدهم، فإن استخراجها من أصول إمام المذهب يجعل كل من تخرج عليها دائرًا في فلك ذلك المذهب بحيث لا يخرج في اجتهاده واستنباطه عن أصول هذا المذهب.

ولا ريب أن هذا خلل منهجي كبير، إذ المرجوّ من أصول الفقه أن تكون ضوابط كلية لأهل الإسلام جميعًا، وطريقًا عامًّا لفهم نصوص الكتاب والسُّنة واستنباط الأحكام منها، وأصولاً للشريعة الإسلامية عمومًا لا أصولاً لمذهب مخصوص أو طائفة بعينها من طوائف المسلمين، فإن هذا المسلك يجافي الروح المنهجية التي ينبغي أن يكون عليها علم الأصول بوصفها منهجًا عامًّا وطريقًا كليًّا للاجتهاد والنظر في الأدلة قائمًا على مقاييس مطردة محققة منقحة مبنية على أدلة قوية صحيحة وبحث علمي دقيق، تلك الروح التي تتنافى مع خضوعه لرؤى مخصوصة وتوجهات معينة في الفهم والنظر، ذلك الخضوع الذي هو عماد منهج الأحناف.

(١) إن تخريج الأحكام على أصول المذهب المعين ليس اجتهادًا حرًّا؛ لأنه لا يتعامل مع الأدلة الشرعية مباشرة، ولذا وصفنا الأصول في هذا المنهج بأنها عقيمة لأنها لا تلد الأحكام الاجتهادية التي مصدرها النصوص الشرعية جمعاء وإنما تطل على النصوص من خلال فهم أئمة المذهب الخاص دون غيرهم من الأئمة.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي - مقدمة الشيخ عفيفي (ص (د)).

وقد تسرب منهج الأحناف -كما ذكرنا- إلى المذاهب الأخرى، فظهر لون من علم أصول الفقه المقيد -نظير علم أصول الفقه المطلق- ونعني بكونه مقيدًا: أنه يتقيد بأصول المذهب لا يخرج عنها، فظهر على أثر ذلك: «أصول الحنفية» «وأصول المالكية» و«أصول الحنابلة»، وهكذا صارت الأصول طريقًا إلى تقنين التقليد والمذهبية، وتحولت إلى الاتجاه المضاد للاتجاه الذي رسمه شيخ الأصوليين الإمام الشافعي، حيث سار الأحناف ومن تبعهم في طريق بناء الأصول على الفروع، بينما سار الشافعي في طريق بناء الفروع على الأصول[1]، وهو المنهج السوي الذي تنكبه هؤلاء.

ومن هنا فنحن لا نقر ما ذهب إليه العلامة الجليل الشيخ أبو زهرة في قوله: «وهذه الطريقة التي سلكها الحنفية وإن بدت في ظاهر الأمر عقيمة أو قليلة الجدوى لأنها دفاع عن مذهب معين - قد كان لها أثر في التفكير الفقهي عامة»[2]، ثم ذكر أربعة آثار إيجابية لتلك الطريقة سبق أن أوردناها قريبًا[3].

والحق: أن هذه الآثار أو الثمرات التي ذكرها الشيخ لطريقة الأحناف لا تغني شيئًا عن الاجتهاد المطلق الذي قوضته طريقة الأحناف، وإنَّ وَصْف الشيخ نفسه لأصول الأحناف بأنها مقاييس مقررة وليست حاكمة[4] ليكفي في إثبات عقم هذا المنهج؛ إذ إن لفظة «أصول» وحدها تتضمن معنى الحاكمية، لأن الأصل حاكم في فرعه لكون الفرع مبنيًّا عليه، فإذا سميت أصولاً ولم تحكم في فروعها بل حكمت الفروع عليها فإن مجرد التسمية تصبح باطلة لأنها غير مطابقة، ثم إن هذا مخالف لمنهج الشافعي وأئمة الاجتهاد الأُوَل الذين جعلوا الغاية الأم لعلم الأصول -وهي الاجتهاد الاستنباطي- من الأدلة الشرعية، وما الغايات أو الآثار التي ذكرها العلامة أبو زهرة إلا غايات ثانوية إذا وزنت بهذه الغاية.

---

(١) انظر نحو هذا المعنى في «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للنشار (ص٨٢، ٨٣).
(٢) «أصول الفقه» (٢٢).
(٣) وذلك عند الكلام عن محاسن منهج الأحناف.
(٤) انظر (ص٢٢).

٣- من آفات طريقة الأحناف: أنها اعتبرت نصوص الأئمة وأقوالهم بمثابة النصوص الشرعية، بحيث يسْتَدلُّ بها ولا يسْتَدلُّ عليها كما بيناه في الكلام عن منهج الاستدلال[١]، وكأنهم معصومون عن الخطأ، وهذا مسلك غير منهجي لأنه يضعف القناعة بتلك الأصول التي لم تؤسس على الدليل، وإنما أخذت بحسن الظن في أئمة المذاهب، وإذا كان أتباع كل مذهب يأخذون بأصول إمامهم ويذرون غيره فأين هو الضابط الكلي الذي يلجأ إليه عند اختلاف هؤلاء الأئمة سواء في الأصول أو الفروع؟

٤- مخالفة نهج الأئمة المجتهدين الذين شيدوا علم الأصول والفقه: فإن مبنى هذا المنهج على تقليد هؤلاء الأئمة كما بيناه في المأخذ الثاني، وهذا لا يتناسب مع ما اشتهر عن جميع أئمة المذاهب من النهي عن تقليدهم والأمر باتباع الدليل الشرعي، يقول الشيخ أبو المواهب الشعراني:

«وقد كان الأئمة المجتهدون كلهم يحثون أصحابهم على العمل بظاهر الكتاب والسنة، ويقولون: إذا رأيتم كلامنا يخالف ظاهر الكتاب والسُّنة فاعملوا بالكتاب والسنة واضربوا بكلامنا عرض الحائط»[٢].

فأين هذا من أصول وقواعد لا تعوِّل أساسًا على نصوص الكتاب والسنة، وإنما تدور في فلك إمام المذهب الذي لم يكن يخطر بباله أن يصير كلامه مضاهيا لكلام الشارع، ولو رأى ذلك لأنكر على فاعله أعظم الإنكار.

٥- بناء القواعد على الانتصار لمذهب معين، وذلك أنهم حين بنوا الأصول على الفروع لم يبنوها على الفروع المأثورة عن جميع الأئمة المجتهدين[٣]، وإنما عني كل فريق بتتبع أصول أئمة مذهبه دون من سواهم، وبذل الجهد في

---

(١) وذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل.
(٢) «الميزان الكبرى» للشعراني (٦٧/١)، وانظر كلامه التالي إلى (ص٨٢)، ففيه نقول مفصلة عن الأئمة الأربعة في هذا المعنى.
(٣) ولو أنهم فعلوا هذا دون أن يرجعوا إلى الأدلة الشرعية ذاتها ويعرضوا فروع الأئمة على نصوص الكتاب والسُّنة لكانوا مقصرين، ولكن الخطب يكون أهون من الاقتصار على إمام المذهب في جميع ما أصَّله دون اعتماد الدليل الشرعي.

تقريرها، والبحث عن الأدلة التي تؤيدها، وما يلزم عن ذلك من مناقشة أصول المذاهب الأخرى، وتفنيدها، بحيث ينتصر كل فريق لأصول مذهبه، وكثيرًا ما ينطوي ذلك على التعصب للمذهب الذي يلتزمونه والإجحاف بالمذاهب الأخرى، وسبب ذلك هو المفارقة بين ما هو واقع وما هو مرغوب، فالواقع: أن في أصول كل مذهب ما هو صواب وما هو خطأ، والمرغوب: أن تكون أصول المذهب المنتحل صوابًا بأكملها، وهذا لا يتم إلا بتعسف يأباه المسلك المنهجي الصحيح.

٦- لقد نبت في ظل هذه الطريقة فَنَّانِ أصوليان يدعمان التقليد ويؤصلان للمذهبية: أحدهما: تخريج الأصول من الفروع، والآخر: تخريج الفروع من الفروع.

أ- تخريج الأصول من الفروع:

ويعرف بأنه «العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليلاتهم للأحكام»[1]، وقد أشرنا قبلُ إلى أن هذا نهج غير سديد في بناء الأصول، ثم إن الأحكام التي تُستنبط على ضوء تلك الأصول لا يصح أن توصف بأنها أحكام اجتهادية أو استدلالية، إذ إن كل مقصودهم فيما أصّلوه هو استخراج أصول إمامهم في المذهب، فإذا ثبتت تلك الأصول -سواء بوجهٍ قوي أو ضعيف- فلا حاجة بهم إلى الاستدلال على ذلك، وكأن جميع اختيارات الإمام معصومة، وإن استدلوا ذكروا ما يؤيد مذهب إمامهم دون ما يخالفه، وإن ذكروا ما يخالفه أوّلوه وصرفوه عن وجهه، كل ذلك لأن المدلول عندهم سابق على الدليل، فهم اختاروا أولاً ثم استدلوا بعد، فكأن الأدلة مسوغات لدفع اللائم وقمع المخاصم.

وعلى هذا فإننا نذهب إلى أن هذا العلم بهذا الوصف لا يصح أن يُعَد من أصول الفقه بمعناها الصحيح، إذ إنه يصب في التقليد، بينما تصب الأصول في الاجتهاد.

---

(١) «التخريج بين الفقهاء والأصوليين» للدكتور يعقوب الباحسين (ص١٩).

وفضلاً عن ذلك: فإن نسبة القواعد والأصول المخرجة إلى الأئمة يتطرق إليه الوهن من وجوه: منها: أن المخرِّجين كثيرًا ما كانوا يعتمدون على الاستقراء الناقص، بل والبالغ النقصان، ومنها: أن استخراج تلك الأصول أمر اجتهادي يعتمد على فهم المخرِّج نفسه، فكان احتمال الخطأ واردًا، ومما يدل على ذلك: اختلافهم في بعض الأصول المخرَّجة واستدراك بعضهم على بعض، ومنها: أنه في كثير من الأحيان لا يوجد ما يؤيد تخريج مثل تلك الأصول، فقد لا تكون مرادة من الأئمة(١).

ولعَمر الله إن هذه الأصول لو صحت عن الأئمة لوجب البرهنة عليها وعرضها على الكتاب والسنة، فكيف وفي ثبوتها عنهم نظر.

٢- تخريج الفروع من الفروع:

عرفه الدكتور الباحسين بأنه: «هو العلم الذي يتوصل به إلى التعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية التي لم يرد عنهم فيها نص، بإلحاقها بما يشبهها في الحكم عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم عند المخرِّج، أو بإدخالها في عمومات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتدّ بها عندهم، وشروط ذلك، ودرجات هذه الأحكام»(٢).

وعلى هذا فتخريج الفروع على الفروع نظير القياس، حيث جُعِلَت فروع الأئمة بمثابة نصوص شرعية يقاس عليها، حيث عوملت معاملة النص في إلحاق الفروع بها.

لقد انتهى بي طول التأمل في حقيقة هذا الفن وفي مقصوده وغايته إلى اعتقادٍ شبه جازم بأن أصوله قامت على أنقاض أصول الفقه، وأن الأصول الحقيقية للفقه الصحيح قد نُحِّيَتْ منذ دهر طويل حينما جثم التقليد على صدر هذه الأمة أُخْلِي موضعها لتخريج الفروع الحادثة على الفروع التي أفتى

---

(١) «المصدر السابق» (ص٤٤، ٤٥) بإيجاز وتصرف.
(٢) «المصدر السابق» (ص١٨٧)، وانظر بيانًا أوفى لهذا الفن في «حجة الله البالغة» للدهلوي (١/١٥٢).

فيها أئمة المذاهب، بحيث صار القياس على الفروع القديمة في المذهب حالاً محل القياس على نصوص الكتاب والسُّنة، وبهذا نقرر في غير ريبة أن الفقهاء المقلدين قد جرى عملهم زمانًا طويلاً على أساس ما تقرر في فَنَّي «تخريج الأصول من الفروع» و«تخريج الفروع من الفروع»، وأنهم استغنوا بهذين الفرعين اللَّذَيْنِ نسميهما «أصول التقليد» عن «أصول الاجتهاد» التي تسمى «أصول الفقه».

ومن هنا اضمحلّ علم الأصول، وجف معينه، وأصبح جسمًا بلا روح وأثرًا بعد عين، ولم يبق منه إلا الاسم، وأما العمل والفعل فمبنيان على الفنَّين المذكورين اللَّذَيْنِ نسميهما «أصول التقليد».

والعجيب أن الذي أُمِرْنا به شرعًا هو اتباع أصول الشريعة كتابًا وسنة، وهي قريبة ميسرة ليس دونها حجاب، وطريقها أسلم وآمن من طريق التخريج على أقوال الرجال، ولقد أصاب الشيخ عفيفي ووُفِّق حين بين أن الاجتهاد المطلق ربما كان أيسر من الاجتهاد وفق أصول المذهب، وفي هذا يقول رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وقد يبلغ من يُعْنَى بعلم الأصول ويأخذ نفسه بدراسة قواعده استدلالاً عليها وتطبيقًا لها على نهج من تقدمه من الأئمة أن يكون مجتهدًا مطلقًا يعتمد في بحثه على أصول الشريعة، ويرجع إلى أدلتها ويستنبط منها الأحكام، وربما كان هذا أيسر له وأعم نفعًا وأسلم عاقبة من اجتهاده في المسائل على مقتضى أصول إمام معين واستخراج الفروع على أصوله»[(١)].

هذه لفتة سديدة موفقة، فإن دعاة المذهبية يوجبون على الفقيه أن يكون مقيدًا بمذهب، وذلك لحسم الفوضى الدينية بزعمهم، والحق أن ما ذكره الشيخ هنا يبطل مقولتهم تلك، فإن معاناة قواعد المذهب والتخريج على كلام الإمام المتبع ليس بأيسر ولا آمن من التعامل مباشرة مع نصوص الكتاب والسنة، فقد وضع المذهبيون قيودًا معقدة لفهم مذاهب الأئمة والتخريج عليها

(١) «الإحكام» للآمدي: مقدمة الشيخ عفيفي (ص (أ)).

لا تقل صعوبة عن الأصول التي يستنبط بها من نصوص الكتاب والسُّنة مباشرة، فكيف يؤثرون الاجتهاد في فهم كلام الرجال وإن جلّ قدرهم على الاجتهاد في فهم كلام الله ورسوله ﷺ مع تقارب الجهد المبذول وتفاوت الثمر المأمول؟!!

* * *

[٣]

صفوة القول في منهجي المتكلمين والأحناف

نستطيع أن نلخص أهم النتائج التي تستخلص مما سبق في النقاط التالية:

أولاً: ظهر من خلال عرض المنافع والمساوئ لكلا هذين المنهجين أن المساوئ ليست فقط أكثر من المنافع، وإنما هي أقوى وأمكن وأمسُّ بالمنهج، فإن كلاً من المنهجين وإن خدم علم الأصول في بعض الجوانب إلا إن الآفات التي لحقت بالعلم بسببهما أكبر.

ثانيًا: كل من المنهجين لا يستهدف الغاية الحقيقية لعلم الأصول، وهي تأهيل المجتهد المطلق: فمنهج المتكلمين تجريدي لا يكابد الواقع الفقهي، حيث لم يكونوا يقصدون بقواعدهم الناحية العملية كما بيناه في حقهم، لذا جاءت أصولهم في كثير من الأحيان غير مطابقة، ومنهج الأحناف قصاراه أن يؤسس للاجتهاد المذهبي فهو يتحامى الاجتهاد المطلق سواء في المادة أو الغاية.

ثالثًا: مقاييس المتكلمين حاكمة فيما لا يكون، ولكنها غير حاكمة فيما هو كائن، لكونها لا تطابق الواقع الفقهي كما ذكرنا، ومقاييس الأحناف مطابقة لما هو كائن ولكنها محكومة به غير حاكمة عليه.

رابعًا: أصول المتكلمين لم تُبْنَ على استقراء النصوص الشرعية والواقع الفقهي، لذا غلب عليها الافتراض والتقدير والاحتمال، وأصول الأحناف قامت على الاستقراء، ولكنه استقراء كلام الأئمة وليس استقراء النصوص الشرعية بصفة مطلقة.

خامسًا: لعل من أسباب تغاضي أكثر الدارسين عن مساوئ منهجي المتكلمين والفقهاء أو تسويغ هذين المنهجين مع ما فيهما من قصور كبير -لعل من أسباب ذلك أنهم اعتبروا أن المادة الأصولية النفيسة التي تكلمنا عنها من قبل وبينا من خلالها العبقرية المنهجية للأصوليين[1]- اعتبروها من نتاج

(١) راجع ما ذكرناه في الفصل الثاني من الباب الأول: المبحث الثاني: في الكلام عن الإبداع المنهجي عند الأصوليين، فقد جلّينا فيه عناصر الإبداع التي احتوى عليها المنهج الأصولي في ذاته، دون نظر إلى منهج معين من مناهج التآليف المعروفة.

منهجي المتكلمين والأحناف، فإنهم جعلوا ذلك في كفة محاسنهم، فرجحت بذلك محاسنهم، ولم يكد يوجد من يطالب بالتخلي عن هذين المنهجين العقيمين إلا القليل.

وفي رأيي أن جعل عناصر الإبداع المنهجي المشار إليها من عمل هؤلاء أو أولئك هو خلط كبير أدى إلى نتيجة خاطئة، وهي قبول المنهجين على علاتهما باعتبار أن هذين المنهجين هما اللذان كوَّنا تلك المادة الأصولية المتقنة، وهذا ما يوجب علينا أن نوضح الأمر ونزيل اللبس، وذلك ببيان حقيقتين معتبرتين:

الحقيقة الأولى: أن المادة التي تشكل لب الإبداع الأصولي وأساسه لا يوجد ما يدل على أنها من خصائص المتكلمين أو الأحناف، ومن تأمل المادة المشار إليها في كتب الأصول لا يكاد يلحظ فيه آثار أيٍّ من هذين المنهجين.

الحقيقة الثانية: أن هذه المادة هي في جوهرها ميراث أصولي قديم يعود إلى زمن الأئمة المجتهدين، أي قبل ظهور ذَيْنِكَ المنهجين، ثم جاء من بعدهم فنسقها ورتبها ونماها، فهي -لمن حقق النظر- أشبه بنهج الشافعي الاستدلالي الاستقرائي الذي يباين كلا المنهجين المذكورين كما سنوضحه في المطلب التالي، فإن جذورها مبثوثة في رسالته، فإن جاز أن تُنْسَب إلى أحد فالشافعي أحق بذلك وأولى.

سادسًا -وهو الأخير-: إن جميع ما سبق ليسلمنا إلى نتيجة نهائية نراها حتمية، وهي أن كلاً من منهج المتكلمين ومنهج الأحناف لا يصلح -يقينًا- منهجًا رشيدًا للتأليف الأصولي، لافتقادهما لأسس المنهج الصحيح، وهو ما يدعونا إلى البحث عن منهج لا نقول: بديل، وإنما نقول: أصيل، لأنه في الحقيقة أسبق منهما في الوجود، ولقد كان أحق منهما بالبقاء لولا أن القوم قد آثروا بُنَيات الطريق، وحادوا عن تلكم الجادَّة منذ عهد بعيد، ولكل وجهة هو مُوَلِّيها، وقد جعلنا بيان ذلك موضوع المطلب الأخير من هذا المبحث.

* * *

المطلب الثالث

المنهج المقترح للتأليف الأصولي

لقد انتهينا في المطلب الثاني إلى أن كلتا طريقتي المتكلمين والأحناف لا تصلح منهجًا سويا للتأليف الأصولي، حيث لا تقودان إلى تأسيس واقع اجتهادي فقهي صحيح، ومن هنا نجمت الحاجة إلى تفقد الطريقة المثلى للتأليف الأصولي التي هي غايتنا من هذا المبحث بكامله.

وإن السعي في تفقد هذه الطريقة ليس ابتكارًا لمنهج معدوم، وإنما هو في الحقيقة تنقيب عن منهج موجود، بل هو سابق في الوجود على ما سواه من مناهج التأليف، وإن وجوده عند طائفتين لا ثالث لهما:

الطائفة الأولى: أئمة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المتقدمين، ولم يصلنا عنهم من المدونات الأصولية إلا القليل: كرسالة الشافعي، وكتبه الأصولية الأخرى، وهي «اختلاف الحديث»، و«إبطال الاستحسان»، و«جماع العلم»، وكذلك ما كتبه الإمام أحمد بن حنبل: ككتاب «طاعة الرسول»، وكتاب «الناسخ والمنسوخ»، وكذلك شروح الرسالة التي كتبت في وقت مبكر من عصر الشافعي.

الطائفة الثانية: أعلام المجددين في أصول الفقه من الأئمة المتأخرين ممن تَرَسَّموا طريق السلف في فهم الكتاب والسُّنة وتخريج الأصول منهما، فإن هؤلاء هم طريقنا إلى استخراج المنهج السديد الذي سلكه أئمتنا الأولون.

ولا أملك هنا أن أفصِّل سمات هذا المنهج بصورة واعبة، فإن هذا حقيق ببحث مفرد كبير، وإنما أضع خطوطًا عريضة وإشارات إرشادية وإضاءات هادية على طريق المنهج الرشيد الذي نصبو إليه في التأليف الأصولي خاصة والمنهج العلمي الإسلامي بصفة عامة، علمًا بأن أكثر ما نذكره هنا سبق بيانه وتفصيله في مواضعه من الرسالة، حتى ليصح أن يقال إن هذا المنهج مستخلص من مجموع بحثنا هذا، ولذا أكثرنا من الإحالات إلى ما سبق تحاشيا

للتكرار والإطالة. وهاك أهم معالم المنهج الذي نراه هو المنهج القويم والطريقة المثلىٰ للتأليف والبحث الأصولي:

١- تعظيم الدليل النقلي:

وهذا أهم أساس في المنهج الأصولي الذي كان عليه الأولون، إذ لابد من تعظيم الكتاب والسُّنة، وتقديمهما علىٰ كل ما سواهما، فلا يقدم عليهما عقل ولا عرف ولا غيره، وجعلهما أساس التنظير الأصولي ومداره.

وقد بيَّنا أن هذا هو مسلك الأئمة المجددين[١]، فضلاً عن أنه نهج الإمام الشافعي، بينما قد أخل كل من منهجي الأحناف والمتكلمين بهذا الأصل علىٰ تفاوت في ذلك.

٢- تحري مسلك السلف في الاستنباط:

وهذا من أعظم المبادئ المنهجية التي يجب أن يُشَيَّد عليها علم الأصول، فإن نهج السلف هو السهل الممتنع، فإنهم أقرب هذه الأمة من الحق، وإن أفضليتهم في العلم بهذا الدين هي جزء من أفضليتهم المطلقة علىٰ جميع الأمة، وقد قامت الأدلة من الكتاب والسُّنة علىٰ بيان فضلهم علىٰ جميع الأمة ووجوب اتباع سبيلهم، وهذا كله قد بيناه في مواضعه من هذا البحث[٢].

٣- وجوب الاستدلال والبرهنة:

وهذا من آكد الأصول المنهجية في كافة العلوم الشرعية، وهو في أصول الفقه أشد تأكيدًا لكونها الأساس الذي يُبْنَىٰ عليه الفروع، فإن هذا هو طريق تحقيق الحق وسبيل الوثوق بالمقررات الأصولية، وهو نهج المجددين من أئمة الأصول[٣]، فضلاً عن أنه نهج الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[٤]، وهو النهج الذي تحامته

---

(١) انظر الخاصة الأولى عند كل من ابن حزم وابن تيمية والشاطبي.

(٢) من المواضع التي تناولنا فيها هذا الأصل: مبحث ابن تيمية: الخاصتان (٧، ٨)، ومبحث الشاطبي: الخاصة (٢)، وأسس المنهج المقترح في الفصل الأول من الباب الثالث (الأساس الثاني»، والفصل الثاني من الباب الثالث: الآفاق الغائية... رقم (٢).

(٣) راجع مبحث ابن حزم: الخاصة (٢)، وابن تيمية: الخاصة (٢)، والشاطبي: الخاصة (٤).

(٤) وقد اختصرنا الكلام هنا رغم أهمية هذا الأصل لأننا قد استوفينا بيانه في المبحث =

طريقة الأحناف التي لم تُبْنَ على الاستدلال وإنما بنيت على التقليد، وجعلت النصوص الشرعية مجرد دفاعات ومسوغات لأصول أئمتهم، وليست أدلة على تلك الأصول، لأن من شأن الدليل أن يكون سابقًا على المدلول ومنتجًا له، فإذا جاء لاحقًا عليه وكان الدليل منتوجًا للمدلول لم يكن هذا استدلالاً وإنما كان تزيينًا، أكاد أقول: تزييفًا.

٤- مراعاة قواعد الاستدلال:

ليس كل ما يستَدل به يصلح دليلاً، فإن الدليل هو الذي يثلج الصدر ويورث طمأنينة القلب، خاصة إذا كانت القضايا المستدل عليها قضايا تأصيلية ينبني عليها ما لا ينحصر من الجزئيات، وهذا هو الشأن في أصول الفقه، ولذا كان لابد في الاستدلال عليها من قواعد وضوابط تكفل الثقة فيما ينتجه الدليل من أحكام، وقد بينا تلك القواعد في مواضعها من البحث بصورة وافية[١].

٥- بناء القواعد على الاستقراء:

الاستقراء بصورته الصحيحة هو من أسدّ المسالك التي تستخرج بها القواعد الأصولية، وقد بينا مدى اعتداد أئمة المجددين بهذا الأصل في بحثهم الأصولي، ولا يخفى أن الشافعي رحمه الله قد بنى أصوله على استقراء الكتاب والسُّنة واستقراء الأحكام الفقهية والواقع الفقهي، فقد كان خبيرًا بذلك كله، ومن قرأ في رسالته ظهر له مصداق ذلك.

والاستقراء داخل في قواعد الاستدلال التي ذكرناها في النقطة السابقة، وإنما أفردناه لعظم أهميته في استخراج القواعد الأصولية، وقد أشار العلامة عبد الرزاق عفيفي إلى أن الاستقراء هو الطريقة المثلى لتقرير القواعد الأصولية، وأن كلاً من أصحاب الطريقة الكلامية والطريقة الحنفية لم يسلكوه[٢].

التالي الذي أفردناه للكلام عن الاستدلال.

(١) راجع مبحث ابن تيمية: الخاصة (٣)، والشاطبي: الخاصة (٤)، وانظر ما جاء في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(٢) «الإحكام» للآمدي؛ مقدمة الشيخ عفيفي (ص(د)).

ومما يعين على الاستقراء ويمهد سبيله: أن يعتبر علم الفقه وعلم الأصول بمثابة فرعين لعلم واحد، فيكون شرط الأصولي أن يكون فقيهًا وشرط الفقيه أن يكون أصوليًّا كما سيأتي بيانه في البند «٩».

ومن أجلّ ثمرات الاستقراء: مطابقة القواعد الأصولية للواقع الفقهي ومواءمتها له، خلافًا لما يلزم عن طريقة المتكلمين الذين لم يبنوا قواعدهم على الاستقراء[1].

٦- بَثُّ الروح البحثية:

وهذا من شأنه أن يحيي العلم وينضج ثمرته ويخرجه من الصيغة الجامدة التي بدا عليها حتى غدا عبارة عن مجموعة من المصطلحات مشروحة بصورة تقريرية، بينما تقضي الطبيعة البحثية أن يأخذ العلم صورة القضايا والمسائل التي يطلَب البرهنة عليها وبيان أثرها وتطبيقاتها، وأن يُربَط بين أجزاء العلم ببيان الوحدة العضوية بين أبوابه ومسائله، وأن يَبيَّن وكيف تتعاضد القواعد الأصولية وتتآزر لتكوين النسيج المتشابك الذي تبنى عليه العملية الاجتهادية.

٧- الجمع بين الجانبين: النظري والعملي:

يقول العلامة أبو زهرة: «كانت أصول الفقه عند الشافعي لا تتجه اتجاهًا نظريًّا فقط، بل كانت تسير في اتجاهات نظرية وعملية»[2].

هذه الحقيقة المنهجية التي ذكرها أبو زهرة في حق الشافعي قد أخلّت بها معظم كتب الأصول كما بيناه في المطلب السابق، فلابد أن يلتقي الجانب النظري والعملي، فيكون العمل هو غاية التنظير، ولا ننصح أن يكون التنظير مجرّدًا عن ملاحظة الواقع العملي كما عليه منهج المتكلمين، وكذلك يجب أن تكون القواعد النظرية هي التي يبنى عليها العمل الفقهي وليس العكس كما عليه منهج الأحناف.

---

(١) راجع ما ذكرناه في مساوئ المتكلمين: المأخذ (٧).
(٢) «أصول الفقه» (١٧).

وقد ألمحنا إلى عناية الأئمة المجددين بهذا الأصل المنهجي[1] الجليل، كما بينا ضرورة مراعاة الغاية العملية في التنظير الأصولي، حتى لا يكون التنظير لمجرد البحث الشكلي والمتعة العقلية[2].

ومما يعين على مراعاة الغاية العملية أمران:

أحدهما: اعتبار الأصول والفقه علمًا واحدًا ذا شعبتين: شعبة الأصول وشعبة الفروع، وبهذا يلتزم المتفقه بدراسة العلمين.

والثاني: فتح باب الاجتهاد، فإن من أسباب التجريد الذي غلب على منهج المتكلمين فقدان واقع اجتهادي حقيقي مما نتج عنه كثرة الفروض والاحتمالات والتشقيقات العقلية، وكذلك فإن منهج الأحناف وجعلهم الفروع العملية هي أساس القواعد النظرية لا العكس -إنما ظهر في غياب الاجتهاد وغلبة التقليد والمذهبية.

٨- إيثار المنحى اللغوي على المنحى العقلي:

لقد تناولنا هذا العنصر المنهجي الجليل بصورة وافية في الكلام عن الشاطبي[3]، مما يغني عن تكرار القول هنا، خاصة أن أهم ما قصدناه هنا هو تجميع عناصر المنهج، وأما الشرح والبيان فهو موزع على مواضعه من الدراسة.

٩- اعتبار علمي «الأصول» و«الفقه» علمًا واحدًا ذا أصول وفروع:

وقد بينا الأدلة على ذلك والحاجة إليه بصورة مفصلة عند الكلام عن وظيفة علم الأصول في ضوء المنهج المقترح[4].

ومن أهم ثمرات هذا العنصر: أن يكون الأصولي فقيهًا والفقيه أصوليًّا، ووراء هذا منافع كثيرة: منها أن نعود بالفقيه إلى معناه عند السلف وهو

(١) راجع: مبحث ابن حزم: الخاصتين (٨، ١٦)، وابن تيمية (٦، ١٤)، والشاطبي (٨، ١٧).
(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الثالث ففيه تفصيل القول في الغاية العملية من علم الأصول.
(٣) راجع مبحث الشاطبي: الخاصة (١٤).
(٤) وذلك في الفصل الثاني من هذا الباب.

المجتهد، ومنها أن تكون المادة الأصولية حية ملائمة للواقع الفقهي، ومنها: عودة الغاية العملية إلى علم الأصول. غير أن هذا وغيره لا يغني عن ضرورة توافر الملكات الذاتية والقدرات الخاصة والهمة الطُّمُوح، فإن هذه هي أدوات النهوض الحقيقية، وأمَّا أن يكون الأمر مقصورًا على الجانب الهيكلي والتنظيمي فحسب فلن يؤتي ذلك ثماره في حق أي من العلمين.

١٠- جَعْل القواعد الأصولية مؤصِّلة لكافة أركان الدين:

من المتفق عليه أن جميع أركان الدين من اعتقادات وعمليات وأخلاقيات ودقائق قلبية -كلها مستمدة من الكتاب والسُّنة، ولما كان هذا الاستمداد عملاً استنباطيًّا بطبيعته قائمًا على القواعد الكلية للفهم والاستنباط فإن من الحري أن يكون الاعتماد في ذلك على علم أصول الفقه بوصفه أداة الاستنباط، ولا ريب أن توخي هذه الغاية بعلم الأصول من شأنه أن يوسع دائرة علم الأصول ويمده بروح جديدة ويوسع دائرته بحيث يكون مداه أوسع من أن ينحصر في تأصيل الأحكام العملية فقط، وقد رأينا ذلك جليًّا في مسالك الفحول من مجددي الأصوليين[١].

ومن أعظم ما يبتغى من ذلك: إيجاد الفقيه الجامع بمعناه عند السلف، كما وضحناه في الكلام عن الغاية بصورة وافية[٢]، ولذا رأينا الأئمة المجددين الذين وُصِفوا بشمولية التأصيل كابن حزم وابن تيمية والشاطبي قد عُرِفوا ببسطة العلم والإحاطة بكافة أو معظم علوم الدين من عقائد وعبادات ومعاملات وتزكية وأخلاق، وذلك لاستيعاب أصولهم لذلك كله، ولذا لم تقتصر الأمثلة التطبيقية عندهم على الفروع العملية وإنما خرجت إلى غيرها من أركان الدين كما بيناه في مواضعه.

---

(١) انظر: مبحث ابن حزم: الخاصة (١٥)، وابن تيمية: الخاصة (٤)، والشاطبي: الخاصة (١٣).
(٢) انظر: الفصل الثاني: (الغاية): الآفات الغائية (٧، ٨).

١١- مراعاة غاية العلم:

لابد في كل مسألة أصولية أن تكون وسيلة إلى تحقيق الغاية الحقيقية لعلم الأصول، وهي بناء منهج اجتهادي صحيح يكفل لمن قام به حسن الفهم والاستنباط من الأدلة الشرعية، كما يجب أن تنحى عن العلم كل مسألة لا تعين على ذلك. وقد فصلنا هذا الأمر من قبل بصورة كافية[(١)].

١٢- الحرص على الإبانة والإفهام:

إن مما يجب توخيه في التأليف الأصولي: تسهيل العبارة، وصياغة العلم صياغة مبينة مفهمة، وإزالة الصعوبات والأسباب التي تعوق عن فهم العلم مما بسطناه في الكلام عن الأسلوب والمنهج في علم الأصول[(٢)]، والحق أن كثيرًا من صعوبات العلم قد ذُلِّلت في كتب الأصوليين المعاصرين.

١٣- جَعْل النية والقصد والخُلُق أساس البحث الأصولي:

وهذا أصل منهجي إسلامي أصيل غير مقصور على علم الأصول، وإنما هو عام في العلوم كلها، وهو عظيم الأثر مبارك الثمرة، وقد بينا أثره وثمرته في الكلام عن الغاية، وضربنا المثل بالشافعي حيث اشترط في القياس شروطًا ترجع إلى النية والخلق ولم يقتصر على حرفية القياس[(٣)].

١٤- تحديد المصادر الصحيحة وحسن الاستمداد منها:

هناك مصادر اعتُبِرَتْ من مُسْتَمَدَّات علم الأصول وعند التحقيق تبين أنها ليست كذلك، كما في علم الكلام الذي لا يصح أن يكون مصدرًا يستمد منه علم الأصول، كما أن هناك مصادر صحيحة في ذاتها ولكن في بعض المواضع لم يحسن الأصوليون التعامل معها، وذلك كعلوم اللغة التي اقتبس منها الأصوليون بعض المواد التي لا يحسن ذكرها في كتب الأصول، وقد

---

(١) وذلك في الفصل الأول (أسس المنهج المقترح): «الأساس الأول»، وفي الفصل الثاني (الغاية).

(٢) راجع ما جاء في المبحث الأول من هذا الفصل.

(٣) راجع ما جاء في الفصل الثاني من هذا الباب (الغاية).

بسطنا هذا وهذا في الفصل الخاص بالمصادر وذكرنا الأدلة عليه بما يكفي[١].

١٥- توسيع مادة علم الأصول في الاتجاه الصحيح:

إن هناك مادة نفيسة كبيرة خلت منها كتب الأصول مع عظيم نفعها وكبير أثرها في تحقيق غاية العلم، بينما زحمت كتب الأصول بكثير من المواد التي هي حشو وفضول لا طائل تحته، بل منها ما هو مضر بعلم الأصول عائق عن تحقيق ثمرته.

وقد تناثرت المواد الأصولية النفيسة المشار إليها في كتب المجددين من الأصوليين[٢]، فضلاً عن أن هناك مسائل أصولية كثيرة نرى ضرورة ضمها إلى علم الأصول، ولأهمية هذه المادة فقد أوسعنا القول في بيانها في بحثنا هذا عند الكلام عن المادة[٣]، ولا ريب أن هذا من شأنه أن يفتح آفاقًا جديدة في العلم، ويهبه المرونة والسعة، ويزيل عنه الجمود والانغلاق، ويهيئ لواقع بحثيّ أصوليّ حيّ نحن أحوج ما نكون إليه لبناء نهضة صحيحة في الأصول وغير الأصول.

١٦ـ اطِّراح المواد الدخيلة التي لا تحقق مقصود العلم:

وهذا العنصر مكمل لسابقه: فالعنصر السابق يتضمن إضافة الموادِّ النافعة التي خلت منها كتب الأصول، وهذا العنصر يتضمن إسقاط المواد التي لا تنفع دارس الأصول بل قد تضره، مع أنها قد شاعت في كتب الأصول، فالأول: إيجابي والآخر سلبي، ولابد من كلا الطرفين لتكمل عملية الإصلاح والتجديد التي يتشوف إليها بحثنا.

وكما كان الإصلاح الإيجابي محل عناية المجددين من أهل الأصول فكذلك كان الإصلاح السلبي، وهذا الأخير قد لحظناه جليا عند الإمام الشاطبي الذي نبه على ضرورة إسقاط المسائل الأصولية التي لا تحقق مقصود العلم، وهو ما بيناه في موضعه من البحث.

---

(١) راجع الفصل الثالث من هذا الباب.
(٢) وقد ذكرنا قائمتين لهذه المسائل عند ابن تيمية: الخاصة (١٦)، والشاطبي: الخاصة (١١).
(٣) وذلك في الفصل الرابع من هذا الباب (المادة الأصولية): المبحث الثاني.

وقد توسعنا في بيان المواد التي نرى أنها دخيلة في علم الأصول، ولا ينبني عليها ثمرة فقهية، أو ليست من المواد التي تُلْتَمس في كتب الأصول، وذلك في الكلام عن المادة[1].

* ونختم هذه المعالم المنهجية بكلمة جامعة موفقة للشيخ عبد الرزاق عفيفي تلخص المنهج الصحيح الذي أخطأه كل من المصنفين على المنهج الكلامي والمصنفين على المنهج الحنفي، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«ولو سلك هؤلاء طريق الاستقراء، فأكثروا المسائل الفقهية من أبواب شتى، على أن يجمعها وحدة أصولية، كما فعل ذلك الشاطبي أحيانًا في كتاب الموافقات، وقصدوا بذلك الشرح والإيضاح، والإرشاد إلى ما بينها من معنى جامع يقتضي اشتراكها في الحكم، دون تقيد بمذهب معين ليخْلُصوا إلى القاعدة الأصولية، وأتبعوا ذلك ما يؤيد الاستقراء من أدلة العقل والنقل لكان طريقًا طبيعيا تألفه الفطر السليمة وتعتمده عقول الباحثين المنصفين، ولأكسبوا من قرأ في كتبهم استقلالاً في الحكم، وفتحوا أمامهم باب البحث والتنقيب، ويسَّروا لهم تطبيق القواعد الأصولية على ما جَدّ ويجِدُّ من القضايا في مختلف العصور»[2].

* * *

(١) انظر: الفصل الرابع من هذا الباب (المادة الأصولية): المبحث الأول.
(٢) «الإحكام» للآمدي: مقدمة الشيخ عفيفي (ص (د، هـ)).

المبحث الثاني
منهج الاستدلال على الأصول والقواعد

المقصود من هذا المبحث: أن نوضح مدى حاجة الجانب الاستدلالي في كتب الأصوليين إلى مراجعة وتقويم كما وضحنا ذلك في شأن مناهج التأليف في علم الأصول.

وسَنُفْرِغ مادة هذا البحث في مطلبين يوفيان هذا الغرض، وهما:

المطلب الأول: بيان ضعف المنهج الاستدلالي في طريقتي المتكلمين والأحناف.

المطلب الثاني: قواعد المنهج الاستدلالي عند السلف والأئمة المحققين.

* * *

المطلب الأول

بيان ضعف المنهج الاستدلالي
في طريقتي المتكلمين والأحناف

هذا المطلب يناقش الأصوليين في طريقة الاستدلال على القواعد وكيفية البرهنة عليها من أجل تقريرها وتوثيقها. ومن المعلوم أن الاستدلال على الفروع والمسائل الفقهية يجب أن يكون بطريق صحيح موصل إلى اليقين أو الظن الغالب: من جهة الثبوت نقلاً، ومن جهة الدلالة معنى، فكيف بالأصول والقواعد الكلية التي هي أصل الفروع وأُسُّها حيث يندرج تحت كل قاعدة ما لا ينحصر من الفروع الفقهية، لا شك أن الأمر يصير أعظم وجوبًا وأشد لزومًا.

وأرى أن أستهلّ القول هنا بهذا النص الجليل للإمام أبي زيد الدَّبُوسي رَحِمَهُ اللَّهُ فإنه أفضل ما وقفت عليه في بيان شأن الاستدلال والاحتجاج: كيف كان عند السلف، وإلى أي حال آل عند الخلف:

«كان الناس في الصدر الأول -أعني: الصحابة والتابعين والصالحين- يبنون أمورهم على الحجة، فكانوا يأخذون بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بأقوال مَنْ بَعْدَ رسول الله ﷺ ما يصحُّ بالحجة، فكان الرجل يأخذ بقول عمر في مسألة، ثم يخالفه بقول علي في مسألة أخرى، وقد ظهر من أصحاب أبي حنيفة أنهم وافقوه مرة وخالفوه أخرى بحسب ما تتضح لهم الحجة، ولم يكن المذهب في الشريعة عُمَريًّا ولا عَلَويًّا، بل النسبة كانت إلى رسول الله ﷺ، فكانوا قرونًا أثنى عليهم رسول الله ﷺ بالخير، فكانوا يرون الحجةَ لا علماءَهم ولا نفوسَهم، فلما ذهبت التقوى عن عامة القرن الرابع وكسلوا عن طلب الحُجَج جعلوا علماءهم حجة واتبعوهم، فصار بعضهم حنفيًّا، وبعضهم مالكيًّا، وبعضهم شافعيًّا، ينصرون الحجة بالرجال، ويعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب، ثم كل قرن بعدهم اتبع عالمه كيفما أصابه بلا تمييز، حتى

تبدلت السنن بالبدع، فضلَّ الحق بين الهوى»[(١)].

ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف مصورًا حال الفقهاء من بعد منتصف القرن الرابع بعد أن بين انصرافهم عن معين الكتاب والسنة، وإخلادهم إلى التقليد، وإكبابهم على تأييد مذاهب أئمتهم والإشادة بزعمائهم - يقول في سياق ذلك:

«وصار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل»[(٢)].

وبهذا هُجِرَ الاحتجاج وضعفت العناية بالدليل، وصار الناس يستدلون بأقوال العلماء لمجرد الثقة فيهم كأنها معصومة، وغلب ذلك على المحيط كله، فلا جرم كان لأصول الفقه حظ من ذلك لكونها تجري في فلك الفقه وتدور في مداره، يقول الدكتور العروسي واصفًا بعض كتب المتأخرين من الأصوليين، مبينًا إخلالها بالناحية الاستدلالية.

«وقد تقرأ في مثل هذه الشروح والتعليقات صفحات تلو صفحات ولا تجد فيها مثالاً لحكم فقهي بُني على دليل أصولي، فضلاً عن أنك تجد فيها نصًّا من سُنة نبوية أو آية من الكتاب الكريم كمثال لأحد أدلة أصول الفقه المساعدة»[(٣)].

ومن الكتب التي وُصِفَتْ بقلة العناية بالاستدلال: كتاب «المنثور في القواعد» للزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ، إذ قلما يذكر الدليل على القاعدة، وإذا ذكر دليلاً فإنه يأتي به من جهة العقل لا النقل[(٤)].

---

(١) أورده العلامة جمال الدين القاسمي في «قواعد التحديث» (ص٣٤٤، ٣٤٥) نقلاً عن «تقويم الأدلة» للدبوسي، وانظر نصًّا آخر جليلاً للإمام ابن القيم في بيان أن روح الفتوى الدليل عليها، والرد على من عاب الاستدلال: «أعلام الموقعين» ٢٦٠/٤ الفائدة الثالثة والستون.

(٢) «خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي» (ص٩٧) وانظر ما حولها.

(٣) «المسائل المشتركة» (ص١٧).

(٤) انظر: «التنظير الفقهي» (ص٨٣).

ويقول الشيخ الخضري في حق كتاب «جمع الجوامع» للسبكي (المتوفى سنة ٧٧١هـ) الذي هو عمدة المتأخرين من الأصوليين خاصة في الجامع الأزهر:

«وأمَّا جمع الجوامع فهو عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئًا ولا سامعًا، وهو مع ذلك خِلْوٌ من الاستدلال على ما يقرره من القواعد»[١].

وليس هذا مقصورًا على تلك المؤلفات المتأخرة، فأبو زيد الدَّبُوسي المتوفى سَنة ٤٣٠ هـ لم يكن يشغل نفسه في كتابه «تأسيس النظر» بالاحتجاج على القواعد في غالب الأحيان وكأنه يراها من المسلَّمات[٢].

وبالجملة: فإن الاستدلال هو من أعظم الفروق بين منهج الأولين من أئمة الأصول ومنهج المتأخرين، فبينما كان الأولون لا يثبتون أو ينفون ولا يقبلون أو يردون إلا بحجة قاطعة ودليل صحيح إذا بالآخرين لا يعولون على الدليل أصلاً كأن القواعد التي صاغوها قواعد مُنَزَّلة.

وإن الإنصاف يقتضي أن نشهد أن ما ذكرناه من ضعف العناية بالاستدلال يصدق بصورة أقوى على كتب الأصول التي ألفت على منهج الأحناف، وأما تلك التي كتبت على منهاج المتكلمين فقد كانت أبعد عن أن تتأثر بما نال الفقه من ذلك، وإن كنا نبادر فنوضح أن كتب المتكلمين قد دخلتها الداخلة من جهة أخرى، فلم تسلم هي الأخرى من ضعف الاستدلال ولكن لأسباب تخصها، فلقد تختلف المؤثرات والأثر واحد أو قريب، وسنبين هذا فيما يلي:

مما يدل على ضعف الاستدلال في كتب الأصول أن ننظر في ذينك المنهجين اللذَين هيمنا على معظم كتب الأصول، وهما منهج الأحناف ومنهج المتكلمين:

أما منهج الأحناف: فمقتضاه أنهم لا يستدلون بأدلة الشريعة ذاتها على

(١) «أصول الفقه» (ص١١).

(٢) انظر: «التنظير الفقهي» (٧١) نقلاً عن: د. أديب محقق «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني، ود. تيسير فائق محقق «المنثور» للزركشي.

صحة القاعدة، فإنهم «كثيرًا ما يدللون على صحة الأصل الذي يلزمونه بقولهم (وعلى هذا دلت فروع أصحابنا)[١] »، وكأن فروع أصحابهم هي الحق الذي لا مراء فيه، فالتعويل في تأسيس الأصول هو على فروع الأئمة لا على نصوص الكتاب والسنة، إذ قد بلغ الاعتقاد في الأئمة إلى حد لم يعتقده الأئمة في أنفسهم، فبينما اجتمعت أئمة المذاهب على قولهم: «إذا رأيتم كلامنا يخالف ظاهر الكتاب والسُّنة فاعملوا بالكتاب والسُّنة واضربوا بكلامنا الحائط»[٢] -إذا بحال أتباعهم يئول إلى ما أفصح عنه الكرخي بقوله: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»[٣]، وقد ذكرنا في بيان ذلك ما يكفي في المبحث السابق[٤].

ومن الأصوليين الذي كتبوا على هذا المنهج من يذكر الأدلة على القواعد والأصول، على أن هذا الاستدلال صوري شكلي، لأنهم قصدوا بالأصول تأكيد الأحكام الفرعية التي هي سابقة على الأصول، فهي أصول مقرِّرة ومؤكِّدة، غير منتجة للفروع ولا حاكمة عليها، فكيف تسمى النصوص التي يوردونها أدلة وهم قد اعتقدوا المدلول قبل الدليل، فطلب الأدلة من الآيات والأحاديث هو لمجرد التسويغ والترويج للمذهب[٥]، فكم يستشهدون بحديث لا يصح؟!، وكم يردون حديثًا صحيحًا؟!، وكم يتعسفون في استنطاق النص القرآني والنبوي بما لا يحتويه من الدلالة؟!.

وأما منهج المتكلمين: فهو وإن كان مبنيًا على استدلال حقيقي تتقدم فيه الأدلة على مدلولاتها بحيث يكون المدلول ثمرة الدليل-إلا أن منهج الاستدلال نفسه فيه -من نواحٍ أخرى- قصور كبير وخروج عن أصول الاستدلال التي كان عليها السلف وقررها الأئمة المحققون، وهاك أهم نقاط الضعف في المنهج

(١) «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ» للدكتور خليفة بابكر الحسن (ص١٨).
(٢) انظر: «الميزان الكبرى» للشعراني (ص٦٧).
(٣) «تاريخ التشريع» للخضري (ص٢٣٦).
(٤) وذلك في المطلب الثاني في نقد طريقة الأحناف.
(٥) راجع كلمة الشيخ خلاف التي أوردناها قبل صفحتين أو ثلاث.

الاستدلالي عند متكلمي الأصوليين ومن سار على نهجهم:

١- قلة التمييز بين الصحيح والضعيف من الأدلة النقلية، لذا كثيرًا ما يستدلون بالضعيف بل والموضوع، وهذا المأخذ شامل لمنهج الأحناف أيضًا كما بينا، لأن كليهما ليس من أهل الحديث، لذا وصف الشيخ عبد الرزاق عفيفي الأصوليين عمومًا بأنهم «يحتجون في كتبهم بالطوامّ وليسوا من أهل الحديث»(١).

ومن المعلوم أن الحديث الضعيف وجوده كعدمه من حيث الاعتداد به، فما بني على حديث ضعيف من الفروع أو الأصول فهو ساقط.

٢- غلبة الاستدلال العقلي وقلة الاحتفاء بالنصوص القرآنية والنبوية، ونستطيع أن نتلمس هذه الخاصة المنهجية الذميمة في النص التالي للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، حيث يقول:

«وقد وَجد الفقهاءُ عمومًا في علم الأصول مجالاً بديلاً عن اجتهادهم في الفقه، ومُتَنَفَّسًا لإبداعهم وانطلاق تفكيرهم، فتميزوا بآراء مستقلة، وأفكار مبتكرة لم يسْبَقوا إليها، وقد ساعد على هذا وأسهم فيه مساهمة كبيرة شيوعُ العلوم العقلية من فلسفة وغيرها، فقد نبغ كثير من حملتها، وتلقتها عنهم طوائف كثيرة، وأحس بقية أهل العلم إقبال العقول على تلقي الطريق النظرية العقلية، والشعور بسآمة الطريقة النقلية(!!)، فأقبل الجميع على الأخذ من هاته العلوم برغبة وإعجاب.

وبهذه الأسباب تكشَّف القرن الرابع عن حالة جديدة في العلوم كافة، وهي مرحلة النقد والتصحيح والتعليل والتمحيص، مما كان له نتائجه المباشرة في إثراء علم أصول الفقه»(٢).

إننا نرى هذا النص قدحًا وذمًّا لمنهج المتكلمين في الاستدلال، وإن كان

---

(١) «الإحكام» للآمدي تعليق الشيخ عفيفي (٣٣/٤) الهامش.
(٢) «الفكر الأصولي» (١٠٨).

كاتبه قد أورده مورد المدح والإقرار، فإن العلوم الفلسفية لم تكن قط نافعة ولا مثمرة في حق علم الأصول ولا غيره من علوم الشريعة كما بيناه مرارًا وخاصة في المبحث السابق، بل هي من الأسباب التي حوّلت علم الأصول عن مساره الصحيح الذي يتجه إلى غاية عملية تطبيقية، وطوّفت به في مجال تجريدي نظري لا يستهدف إلا الرياضة العقلية والمتعة الذهنية[1]، وهذا ما يستفاد من عبارته نفسها.

ثم إنا نستنكر بشدة عبارته: «الشعور بسآمة الطريقة النقلية» إذ إن هذا لا يناسب الأدب مع نصوص الكتاب والسُّنة التي اصطلح على تسميتها: «النقل».

وعلى أية حال فالنص المذكور يطلعنا على نضوب الجانب النقلي في كتب الأصول وضعف التعويل على النصوص، وهذا في رأينا من أكبر نقاط الضعف في منهج الاستدلال في طريقة المتكلمين، إذ إن الكتاب والسُّنة يجب أن يكونا أساس التنظير الأصولي كله، هكذا كان نهج الشافعي رحمه الله والأئمة الأولين، وأي خروج عن هذا هو حياد عظيم عن السبيل السوي وسير بالأصول في طريق آخر غير الذي وُضِعَتْ له، ثم إن المقصود الأعظم من علم الأصول هو استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنة، فكان الملائم أن تكون قواعد فهم هذين الأصلين مُسْتَمَدَّة منهما قبل كل شيء، خاصة أنهما قد دلا على أصول الاستنباط على خير ما يكون، ولذا أَمَّهما أئمة الاجتهاد الأولون في بناء أصول الفقه، ولم يعولوا على مصادر أجنبية عن الشريعة مثل العلوم العقلية والفلسفية.

والحق: أن من يطالع كتب المتكلمين يشهد بقلة النصوص القرآنية والنبوية مقابل الاستدلالات العقلية والمنطقية والجدلية، حتى إن علم أصول

---

(١) راجع ما كتبنا في الكلام عن الغاية (الفصل الثاني من هذا الباب)، وراجع أيضًا ما كتبناه في الفصل الثاني من الباب الأول عن العبقرية المنهجية عن الأصوليين، ليظهر جليًا أن علم الأصول مستغن تمامًا عن تلك العلوم الفلسفية في بناء منهج نظري تجريدي دقيق، حيث قد تحقق ذلك على أكمل وجه منذ رسالة الشافعي العتيقة في الأصول، وأن أصالة الإبداع المنهجي الأصولي قد باتت من المُسَلَّمات.

الفقه في صورته عند المتكلمين صار أشبه بالعلوم الفلسفية العقلية منه بالعلوم الشرعية[١]، مع أنه لم يكن كذلك عند الأولين الذين تعد رسالة الشافعي أصدق مثال لمنهجهم.

٣- عدم التعويل على الاستقراء في استدلالهم: ومن المعلوم أن الاستقراء من أهم شروط الاستدلال خاصة في تقعيد القواعد، حيث إن القاعدة لكونها أصلاً كليًّا يندرج تحته جزئيات كثيرة كان الشرط فيها استقراء الأدلة التفصيلية للفروع الفقهية لتقرير القاعدة كما فعل الشاطبي[٢].

والحق: أن استقراء استعمالات القرآن والسُّنة ودلالتهما على الفروع لا يمكن أن يحصل للمتكلمين، وذلك لكونهم: من جهة: ليسوا فقهاء فيستخرجوا الدليل الأصولي من استقراء وتتبع استعمالات القرآن والسنة لها[٣]، ومن جهة أخرى: لا معرفة لهم ولا اعتناء بالنصوص النقلية كتابًا وسُنة حتى يكونوا من أهل الاستقراء فيهما لما غلب عليهم من إيثار الدليل العقلي على النقلي.

٤- عدم الاعتداد بما كان عليه الأولون في فهم الأدلة: وهذه حقيقة ظاهرة في حق المتكلمين لا تحتاج إلى إثبات، فإنهم يتناولون الأدلة تناولاً مطلقًا غير مبني على اتباع نهج الأولين، وإذا كانوا خالفوا السلف في مسائل الاعتقاد نفسها مخالفات صريحة فكيف يتحاشون مخالفتهم في مسائل أصول الفقه. وقد قررنا بما يكفي أن سبيل تحقيق الحق في علم الأصول أن يحتَذَى في تقريره منهج الأولين[٤].

وإن التأمل في نقاط الضعف التي أوردناها لينتهي بنا إلى القول بضعف

---

(١) وهذا ما دفع الأستاذ مصطفى عبد الرازق إلى القول بأن علم أصول الفقه ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، وأن مباحثه في جملتها من جنس المباحث التي تتناولها الفلسفة الإسلامية، مما أداه إلى أن يقول: «وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها» («التمهيد» ص٢٧).

(٢) وسيأتي بيان أوفى للاستقراء في المطلب الثاني من هذا المبحث.

(٣) انظر: «المسائل المشتركة» (ص١٨).

(٤) راجع ما جاء في المبحث السابق: المطلب الثالث: العنصر(٢) وسيأتي بيان آخر في المطلب الثاني من هذا المبحث: العنصر(٦).

المنهج الاستدلالي للطريقة الكلامية في أصول الفقه إضافة إلى ما قررناه من القول بصورية الاستدلال في طريقة الأحناف، وهو ما يفضي لزامًا إلى القول بوجوب البحث عن منهج أمثل للاستدلال، وهو ما نسعى إلى استيضاح ملامحه في المطلب التالي.

ومن الحري هنا أن نبين موقفنا مما كتبه الدكتور عياض بن نامي السلمي في كتابه: «استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية» حيث قال في مقدمة الكتاب:

«وفي عصرنا الحاضر وجدت فئة من صغار الطلاب أرادت أن تبلغ القمة دون أن تسلك لها الطريق المعتاد، وتتصدر الفتيا قبل أن تجمع شروط الاجتهاد، ولم يعجبهم ما اشترطه العلماء لبلوغ تلك الرتبة من معرفة أصول الفقه والإحاطة بقواعده، ورأوا أن ذلك شرط عسير المنال، وطريق مليء بالأخطار والأهوال، فأخذوا يقللون من شأنه ويزعمون أنه علم دخيل ليس له سند من الوحي والتنزيل، أدلته شُبَهٌ عقلية وضعها أهل الكلام، ومسائله خيالية مقطوعة الصلة بالأحكام، فهي لا تمت للكتاب والسنة بصلة، وما فيه من الأحاديث فغالبها موضوع أو ضعيف»[1].

وإذا تجاوزنا عن لغة التجريح والتنقص فإن لنا على هذا الكلام بل وعلى الكتاب من حيث غرضه ومقصوده - ثلاث ملاحظات تلخص رأينا، وهي:

١- أن الذين وصفوا منهج الأصوليين في الاستدلال بأنه منهج ضعيف ليسوا بالضرورة قائلين بأنه علم دخيل ليس له سند كما يشعر به صنيع المؤلف، فإن هذا لا يلزم عن هذا، ونحن مثلاً مع اعتراضنا على منهج الاستدلال عند الأصوليين إلا إننا بينَّا أن مرادنا بالنقد كتب الأصول التي صنفت بعد عهود الأئمة المجتهدين، ولما كانت تلك الكتب تمثل جمهور كتب الأصول ساغ أن ننسب ذلك إلى الأصوليين باعتبار الغلبة، وإلا فإن الاستثناء واقع في حق الأئمة

---

(١) «استدلال الأصوليين بالكتاب والسُّنة على القواعد الأصولية» (ص٣، ٤).

المجتهدين وفي حق المجددين من علماء الأصول كما جلَّيناه مرارًا في بحثنا هذا بحمد الله، فضلاً عن أن نقدنا لمنهج الاستدلال الأصولي لم يمنعنا من بيان نواحي الإبداع في علم الأصول تلك التي تدل على أصالته في ذاته قبل أن تطرأ عليه أسباب الضعف والجمود، مع الحض على استثمار المادة الأصيلة الموروثة عن الأولين في تجديد هذا العلم ورده إلى وجهته الأولى التي اجتالته عنها طريقة المتكلمين حينًا، وطريقة الأحناف حينًا، والطريقة الجامعة حينًا آخر.

٢- أن الذين ذهبوا إلى افتقار علم الأصول إلى الاعتماد على الكتاب والسُّنة الصحيحة أو وصفوه بضعف الاستدلال -ليسوا «فئة من صغار الطلبة» كما وصفهم المؤلف، وإنما هم أئمة محققون وعلماء فضلاء، فها هو ذا الإمام الشوكاني يقول في مقدمة «الإرشاد»: «.. لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات، لاسيما في هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون»(١).

وقد سمعت بعض مشايخنا يروي عن العلامة الشنقيطي أنه قال في شأن الأصوليين: «كم من أصل أصَّلوه والأصل نفسه يحتاج إلى تأصيل».

وأمّا ما نسبه الدكتور عياض إلى صغار الطلبة من القول بأن مسائل علم الأصول خيالية وأن ما فيها من الأحاديث فغالبها موضوع أو ضعيف - فذلك أيضًا له أصل في كلام أكابر علماء الأصول، فالعلامة عبد الرزاق عفيفي ينتقد الأصوليين المتكلمين في أنهم أكثروا من «الجدل والخيال وألوان الاحتمال»(٢)، ويقول العلامة أبو زهرة في شأن منهج المتكلمين: «وقد كثرت في هذا المنهاج الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية»(٣)، وفيما

(١) «إرشاد الفحول» (ص٣).
(٢) «الإحكام» للآمدي: مقدمة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (ص (د)).
(٣) «أصول الفقه» (ص٢٠).

يتعلق بالاعتماد على الضعيف يصف العلامة الشيخ عفيفي علماء الأصول بأنهم «يحتجون في كتبهم بالطوام»[(١)].

إذا أضيف إلى هذه النقول ما حققناه هنا من ضعف منهج الاستدلال في كل من طريقتي المتكلمين والأحناف تبين أن الأمر حقيقة علمية مبرهن عليها، وليس موقفًا عِدائيا من علم الأصول كما صوره الدكتور عياض، ولا حاجة بنا أن نعيد ما كتبناه قبل صفحات.

٣- لم يزد المؤلف على أن أثبت وجود الاستدلال في كتب الأصول (وليس هذا محل النزاع)، في حين لم يبين لنا النسبة بين القواعد المُستَدَلّ عليها والقواعد المجردة عن الأدلة، فإنه لم يقل أحد في أشد كتب المتكلمين جنوحًا إلى العقل وتفريطًا في النقل: إنها خلت تمامًا من الاستدلال بالنصوص، وإنما المقصود هو بيان صفة الاستدلال كمًّا وكيفًا، وهو ما توخيناه في كلامنا عن الاستدلال، ولذا لم نجد في دراسة الدكتور عياض ما يقلل من قناعتنا بضعف المنهج الاستدلالي الأصولي، خاصة أنه أجرى الكلام مجريً واحدًا فلم يفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الأحناف، وتلك سقطة منهجية أخرى تضاف إلى حياده عن محل النزاع.

* وقد انتهى بنا البحث في هذين المنهجين إلى نتيجتين مهمتين لا نظن أننا نلتقي فيهما مع الباحث، وهما:

١- قلة الاستدلال أو ندرته، وكونه استدلالاً صوريا غير حقيقي (وهذا النعت أخص بطريقة الأحناف).

- قصور منهج الاستدلال نفسه (وهذا الوصف أخص بطريقة المتكلمين).

* * *

(١) «الإحكام» للآمدي بتعليق الشيخ عفيفي (٣٣/٤) (الهامش).

المطلب الثاني

قواعد المنهج الاستدلالي عند السلف والأئمة المحققين

لقد وضحنا في المطلب الأول مدى قصور منهجي المتكلمين والأحناف في الاستدلال على القواعد وتقريرها، وهو ما يوجب البحث عن المنهج الأمثل للاستدلال الأصولي الذي يسد الخلل في هذا الباب، وقد جهدنا هنا أن نستخلص هذا المنهج من مسلك السلف وأئمة التجديد الأصولي على نحو ما صنعنا في استخلاص المنهج المقترح للتأليف الأصولي في آخر المبحث السابق.

وهاك أهم معالم المنهج المذكور(١):

١- وجوب اتباع الدليل(٢):

هذا الأصل من أجلِّ الأصول المنهجية، ولذا تواطأ أئمة التجديد الأصولي على تقريره بأقوى عبارة وأصرحها: فما أكثر ما كرر الإمام ابن حزم عبارته الذائعة: «كل قول بمجرد الدعوى بلا برهان فهو مطروح ساقط»(٣)، وهذا شيخ الإسلام يقول في عبارة قاطعة: «فليس لأحد من خلق الله كائنًا مَنْ كان أن يبطل قولاً أو يحرم فعلاً إلا بسلطان الحجة»(٤)، أما الشاطبي فيصل بالأمر إلى حد اعتبار أن ترك الدليل «انسلاخ من الدين»(٥).

وقد قرر هذا الأصل من قبلُ شيخُ الأصوليين الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث

---

(١) هذه المعالم أخص من معالم منهج التأليف التي ذكرناها في المبحث السابق وإن كان بينهما بعض التلاقي، ولذا سنكتفي في المعالم المشتركة بالإحالة إلى ما سبق إلا أن يكون هناك معنى زائد.

(٢) هذا العنصر في الحقيقة ليس داخلاً في معالم الاستدلال، وإنما هو أصل الاستدلال وعماده، فكل ما يأتي بعدُ من معالمَ مؤسَّسٌ عليه وفرع عنه، لأنه لا استدلال بدون دليل، وقد جعلناه من المعالم على سبيل التغليب، وصدرنا به الكلام إيذانًا بتقدمه على ما سواه.

(٣) راجع مبحث «ابن حزم» في الباب الثاني: الخاصة (٢).

(٤) «مجموع الفتاوى» ٣(/٢٤٥)، وانظر: «مبحث ابن تيمية»: الخاصة (٢).

(٥) «الموافقات» (١٤٧/٤)، وانظر: «مبحث الشاطبي»: الخاصة (٤).

جاء في الرسالة:

«على أنْ ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء: حَلَّ أو حَرُمَ -إلا من جهة العلم، وجهةُ العلم: الخبرُ في الكتابِ أو السُّنةِ، أو الإجماعُ، أو القياسُ»[1].

والأدلة من القرآن والسُّنة على وجوب اتباع الدليل، وتحريم القول بغير علم، وتحريم القول بغير سلطان الحجة-أظهر من أن يشار إليها هنا، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]. وقوله سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحج:٣]. وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر:٥٦]. وغير ذلك كثير.

والاستدلال هو منهج السلف الذي لم يكونوا يحيدون عنه، يقول شيخ الإسلام: «كان أئمة المسلمين لا يتكلمون في الدين بأن هذا واجب أو مستحب أو حرام أو مباح إلا بدليل شرعي من الكتاب والسُّنة وما دلاَّ عليه»[2].

ومن هنا كان الفقه عند المحققين من العلماء وأئمة السلف مبناه على الاستدلال، ولذا ذكر شيخ الإسلام أن «الفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسُّنة والإجماع نصًّا واستنباطًا»[3]، وبين أن الذين لم يحققوا الفهم للأدلة السمعية الثبوتية نصًّا واستنباطًا «ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نقلةٌ لكلام بعض العلماء ومذهبه»[4].

وقد عرَّف الإمام أبو إسحاق الشيرازي الفقه بأنه «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[5]، والاجتهاد هو الاستدلال.

وعلى هذا فمن حفظ الفروع الفقهية دون أن يكتسبها من الأدلة فليس فقيهًا، وإنما هو مقلد، وهذا شأن كثير من المنتسبين للفقه في الأعصار المتأخرة، حيث يكتفون بحفظ فروع المذهب دون معرفة الأدلة، ومع هذا

(١) «الرسالة» للشافعي (ص٣٩).
(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٧ / ٣٧٣).
(٣) «الاستقامة» (٦/١).
(٤) «الموضع نفسه».
(٥) «اللمع في أصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي (ص٣) .

يسَمَّوْن فقهاء، وفي هذه التسمية تجوُّزٌ كبير، لأن التقليد لا يسمى علمًا، إذ العلم استيقان والمقلد ليس على يقين من أمره(١).

وإذا كان الفقه لا يكون فقهًا إلا بالاستدلال فكيف بأصول الفقه التي هي أساس الفقه وعماده، لا ريب أن الأمر يكون أعظم وجوبًا وأشد لزومًا.

ولابد في كل دليل من ركنين أساسين لا يصلح دليلاً إلا بهما، وهذان الركنان هما:

أ- صحة الثبوت: وهي أن يكون النص المستدل به قد نُقِلَ إلينا بطريق صحيح.

ب- صحة الدلالة: وهي أن يكون وجه الاستدلال صحيحًا ظاهرًا بلا تكلف ولا تعسف ولا زيادة في دلالته ولا نقصان.

ومن أكثر من نبه على هذين الأصلين وبين وجوب التزامهما في كل ما يُسْتَدَلُّ به: شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن عباراته الجامعة في ذلك:

«العلم لابد فيه من نقلٍ مُصدَّق ونظر مُحَقَّق، وأما النقول الضعيفة لاسيما المكذوبة فلا يعتمد عليها، وكذلك النظريات الفاسدة والعقليات الجهلية الباطلة لا يحتج بها»(٢).

ولذا كان حفظ الدين بطائفتين، وهما: (أهل الحديث) الذي يحققون المنقولات، فهؤلاء هم الذين يحفظون نصوص الشريعة من الضياع، و(أهل الفقه) الذين يحفظون المعاني والدلالات الصحيحة، وبهذا لا يتطرق إلى نصوص الشريعة تأويل في الألفاظ أو تحريف في المعاني(٣).

ولما كان هذان الركنان بهذه المنزلة في منهج الاستدلال فسنقدمهما هنا على ما سواهما من قواعد الاستدلال، ونتكلم عن كل منهما على حدة.

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (ص ٧٨٧) (المجلد الثاني).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٦٣/١٢)، وانظر نحو هذه الكلمة في «مجموع الفتاوى» (٢٤٧/١)، (٤٣٢/١٦).

(٣) انظر في بيان هذا المعنى: «مجموع الفتاوى» (٧/١-١٠).

٢- صحة الثبوت:

يقول الإمام الشافعي رحمه الله:

«وجماع هذا: ألا يقبَل إلا حديث ثابت كما لا يقبل من الشهود إلا من عُرِف عدله، فإن كان الحديث مجهولاً أو مرغوبًا عمن حمله كان كما لم يأت، لأنه ليس بثابت»[(١)].

وقد بينا مدى عناية الأئمة المجددين بهذا الأصل بما يغني عن تكراره هنا[(٢)].

ومن المعلوم أن الكلام في ثبوت الحديث وتمييز صحيحه من سقيمه ينبغي أن يوكل إلى أهل الحديث، لأنهم أهله البصراء به، وليس من صناعة أهل الأصول[(٣)]، ولو أنهم عوَّلوا في ذلك على علماء الحديث ووقفوا هم عند حدود الدلالة والمعنى لكانت أصولهم أقوى وأوثق، ولجمعوا الخير من أطرافه، ولكنهم هجروا كتب الحديث واستدلوا بما اشتهر عندهم سواء كان صحيحًا عند أهل الشأن أم ضعيفًا[(٤)]، فلا جرم عاد هذا بالضعف على الأصول نفسها، إذ إن الحديث الضعيف -كما دلت عليه عبارة الشافعي السابقة- كأن لم يأتِ، ومن هنا لم يجُزْ أن تؤسس عليه أحكام عملية فرعية فضلاً عن القواعد الأصولية الكلية[(٥)].

٣- صحة الدلالة:

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ثم إذا ميز العالم بين ما قاله الرسول ﷺ وما لم يقله فإنه يحتاج أن يفهم

(١) «اختلاف الحديث» للإمام الشافعي تحقيق عامر أحمد حيدر (ط مؤسسة الكتب الثقافية) (ص٦٥)، آخر كتاب «الأم» (جـ ٨) والنص المذكور (ص٤٨٣).

(٢) انظر في ذلك: «مبحث ابن حزم» : الخاصة (٣)، و«ابن تيمية»: الخاصة (٣)، و«الشاطبي»: الخاصة (٤).

(٣) وقد صرح بهذا المعنى الإمام الأصولي أبو المظفر السمعاني: انظر «قواطع الأدلة في الأصول» (١/٣٩٧ - ٣٩٩).

(٤) ومن المعلوم أن علماء الفقه وأصوله يحتجون في كتبهم بالطوام كما ذكر الشيخ عفيفي. انظر تعليقه على إحكام الآمدي (٤/٣٣) الهامش.

(٥) وقد فصلنا القول في بيان ضرورة الاعتماد على أهل الحديث في التصحيح والتضعيف وعدم الاعتبار بمن سواهم، (انظر: الفصل الرابع من هذا الباب: المبحث الثاني: القسم الثاني - المسألة [٩]).

مراده، ويفقه ما قاله، ويجمع بين الأحاديث، ويضم كل شكل إلى شكله: فيجمع بين ما جمع الله بينه ورسوله، ويفرق بين ما فرق الله بينه ورسولُه[(١)]».

وعلى هذا فإن معرفة دلالات الكتاب والسُّنة وفقه معانيها هي من عمل الفقيه، بل هي حقيقة الفقه، فقد ذكر الإمام ابن تيمية أن «دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تسمى الفقه»[(٢)]، ولما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه «كان المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة»[(٣)]، وعلى هذا فقد تقاسم أهل الفقه وأهل الحديث ركني الاحتجاج: فللمحدثين ركن الثبوت، وللفقهاء الأصوليين ركن الدلالة.

والناس يتفاضلون في حظهم من هذا الباب: يقول شيخ الإسلام: «فإن جهات دلالات الأقوال متسعة جدًا، يتفاوت الناس في إدراكها وفهم وجوه الكلام بحسب مِنَح الحق سبحانه ومواهبه، ثم قد يعرفها الرجل من حيث العموم ولا يتفطن لكون هذا المعنى داخلاً في ذلك العام، ثم قد يتفطن له تارة ثم ينساه بعد ذلك»[(٤)].

ومن أعظم أسباب فهم دلالات الكتاب والسُّنة ما جاء في هذه الكلمة الجامعة للإمام الشافعي رضي الله عنه:

«ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب.

والمعرفة بناسخ كتاب الله ومنسوخه، والغرض من تنزيله، والأدب، والإرشاد، والإباحة.

والمعرفة بالموضع الذي وضع الله به نبيه: من الإبانة عنه فيما أحكم فرضه في كتابه وبينه على لسان نبيه، وما أراد بجميع فرائضه، ومن أراد: أكلَّ خلقه أم بعضهم دون بعض؟، وما افترض على الناس من طاعته والانتهاء إلى أمره.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٧/٣١٦).
(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٩٦).
(٣) «المصدر نفسه» (٤٩٧).
(٤) «مجموع الفتاوى» (٢٠/٢٤٥).

ثم معرفة ما ضرب فيه من الأمثال الدوالِّ على طاعته، المبينة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحظّ، والازدياد من نوافل الفضل.

فالواجب على جميع العاملين ألا يقولوا إلا من حيث علموا»(١).

وقد ذكرنا من قبلُ أسباب الإخلال بصحة الدلالة ومجاوزة الفهم الصحيح للأدلة، وذلك فيما نقلناه عن الشاطبي(٢).

٤- تقرير الأصول بالدليل الأقوى:

وهذا الشرط يشبه أن يكون بدهيا، فإذا كان من الواجب أن يسْتَدَل بدليل صحيح على كل فرع من الفروع الفقهية فإن ذلك يكون في شأن الأصول أولى وأوجب، فإن الأصول أقوى من الفروع وعليها ابتناؤها، لذا كان الواجب فيما يستدل به على أصول الفقه أن يكون على غاية الصحة من حيث الثبوت والدلالة جميعًا.

ولقد أشار شيخ الإسلام إلى هذا الأصل في سياق حديثه عن قاعدة «سد الذرائع»، وذلك حيث يقول: «ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه، أو منصوص عليه، أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم، إذ الفروع المختلف فيها يحتَجُّ لها بهذه الأصول لا يُحْتَجُّ بها»(٣).

وقد ذهب الشاطبي إلى أبعد من هذا، حيث جعل المقدمة الثانية من مقدمات الموافقات في بيان أن «المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به»(٤).

والحق: أننا لا نستطيع أن نوافقه على ذلك، فإنه بنى هذه المقدمة على المقدمة الأولى التي قرر فيها أن «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل

---

(١) «الرسالة» للشافعي (ص٤٠، ٤١).
(٢) راجع «مبحث الشاطبي»: الخاصة (٤).
(٣) «بيان الدليل على بطلان التحليل» (٣٧٣).
(٤) «الموافقات» (٣٤/١).

على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»(١)، وهذا القول غير مسلَّم لأن الثابت حقيقة أن أصول الفقه منها ما هو قطعي باتفاق: كالكتاب والسنة والإجماع، ومنها ما هو ظني كالقياس وغيره.

وقد ناقش الشيخ دراز الشاطبي في التعليق على قوله هذا بما يفيد إضعاف ما ذهب إليه(٢)، كما تتبع الشيخ عبد الرزاق عفيفي الآمدي في إحكامه مبينًا خطأ الآمدي ومن وافقه من قولهم: إن مسائل أصول الفقه قطعية، حيث استدل بكلام الآمدي نفسه على أنها ظنية(٣).

٥- جَعْل الكتاب والسُّنة أصل الأدلة كلها:

كان المعهود أن هذا الأصل من المسلمات التي لا تحتاج إلى تقرير، إذ إن علم الأصول داخل في علوم الشريعة بلا ريب، وقد علم أن جميع علوم الشريعة الإسلامية أساسها الأول ومعتمدها هو الكتاب والسُّنة بلا خلاف، ولذا كان هذا الوصف جليا في رسالة الشافعي التي لم تكد تخلو صفحة منها من آية أو حديث إما على سبيل التدليل أو التمثيل، غير أن أكثر الأصوليين من بعده إلا قليلاً قد انتحوا بالعلم ناحية أخرى جفَّ فيها معين النصوص، وغلب عليها الجانب العقلي الفرضي الجدلي (على يد المتكلمين الأصوليين)، وشاع فيها التقليد وإهدار النصوص (على يد الأحناف ومن وافقهم في نهجهم الأصولي).

ولقد بينا هذا الأصل في حق أئمة المجددين بصورة تغني عن تكراره هنا، فقد ذكرنا أن كلاً من ابن حزم وابن تيمية والشاطبي كانوا على غاية الإجلال والإعظام لنصوص الكتاب والسُّنة قولاً وعملاً، وقد وفينا ببيان هذا الأصل في بيان هذه الخاصة عندهم بما يغنينا عن كثير من القول هنا(٤).

وإن اعتبار الكتاب والسُّنة أساس التنظير الأصولي ومُسْتَمَدَّ الأدلة كلها-من

(١) «الموافقات» (٢٩/١).
(٢) انظر: تعليقه على «الموافقات» (٢٩/١) (هامش [١])، (٣٤/١) (هامش [١]).
(٣) وذلك في مواضع كثيرة، من تعليقاته على «الإحكام» نذكر منها: (٣٦/٢، ٥٠، ٢٧٩)، (٣٢/٤).
(٤) انظر ما كتبناه في الخاصة الأولى من خصائص كل واحد من الثلاثة، وذلك في مباحثهم الخاصة بهم في الباب الثاني.

شأنه أن يهب القوة لعلم الأصول، ويكفل الثقة في مقرراته، ويجلي صبغته الشرعية النقلية التي طمسها المتكلمون، ويدعم المنهج الاستدلالي الذي أَوْدَتْ به طريقة الأحناف-كل هذا يجعلنا نقطع بأن هذا المبدأ الاستدلالي الجليل هو من أعظم ركائز المنهج الاستدلالي الأصولي الصحيح التي يجب إحياؤها في كتب الأصول وإنماؤها ودعمها وإشاعتها إذا أردنا نهضة حقيقية لهذا العلم.

٦- مراعاة ما فهمه الأولون:

إن من أعظم أسباب الزيغ في فهم أدلة الكتاب والسُّنة وما احتوت عليه من أصول العلم وفروعه هو أن كثيرًا من الناس يتعامل مع نصوص الكتاب والسُّنة على أنها نصوص عربية مطلقة شأنها شأن كل نص عربي، فيحمِّل النص من المعاني ما يسمح به اللسان العربي، مع أن القاعدة أن نصوص القرآن والسنة إذا علم قصد الشارع فيها فلا يحل أن يحمل النص على معنى آخر ولو كان محتملاً في لسان العرب، فمثلاً: لفظ «الصوم» ولفظ «الزكاة» لا يجوز أن يفسَّرا في كلام الشارع بالإمساك والطهارة مع أن هذا معنى صحيح لغة، إذ قد بين الشارع أن مراده بهما: إمساك مخصوص وإنفاق مخصوص.

ومن هنا فإن من أراد أن يفهم كلام الشارع على وجهه فلابد أن يجمع شرطين:

أحدهما: أن يكون خبيرًا بلسان العرب.

والثاني: أن يكون عارفًا بمراد الشارع من اللفظ.

وإذا كان الطريق إلى تحقيق الشرط الأول هو العلم بلغة العرب، فإن الطريق إلى تحقيق الشرط الثاني هو إدمان النظر في الكتاب والسُّنة وكلام السلف:

أمَّا الكتاب والسُّنة فالأمر فيهما بَيِّنٌ إجمالاً، وإن كان مقصودنا هنا معنى خاصًّا، وهو أن كل من واظب على القراءة لكاتب معين فإنه يتبين له من مقاصده ما لا يتبين لغيره، وهذا شيء لا يخفى، ولذا عبرنا بلفظ «إدمان» حتى يعرف مراد الشارع من اللفظ، خاصة أن نصوص القرآن والسنة يبين بعضها بعضًا، فكم من آية فسرتها آية أخرى أو حديث، وكم من حديث فسره غيره.

وأمَّا كلام السلف فإنه تفسير أمين صحيح لما ورد في الكتاب والسنة،

فهو تفسير أمين لكونهم أصدق هذه الأمة وأبرَّها، وهو تفسير صحيح لكونهم خير هذه الأمة وأعلمها فضلاً عن توافر أسباب صحة الفهم لهم على نحو يستحيل أن يتحقق لغيرهم.

فهم من حيث الخبرة بلسان العرب لا يمكن أن يسْبقوا، لأنهم هم العرب، وكل من جاء بعدهم لابد أن يكون أدنى منهم في ذلك، فإن السليقة العربية تسير من قوة إلى ضعف لا العكس. وبهذا يتحقق فيهم الشرط الأول لفهم الشريعة على أكمل وجه.

وأمَّا الشرط الثاني -وهو المعرفة بمراد الشارع- فذلك حاصل لهم من معاصرتهم التنزيل ومصاحبتهم النبي ﷺ، ومعلوم ما للصحبة من أثر من فهم مقاصد المصاحَب، فإنهم لم يروا النبي ﷺ فحسب ولا سمعوا منه فقط، وإنما صاحبوه في الحل والترحال وعاينوا جميع أحواله في المأكل والمشرب، والبيع والشراء، والرضا والغضب، والسلم والحرب، وغير ذلك، فلا يعقل أن يأتي أحد بعدهم فيدَّعي أنه فهم من مرادات الشارع أو مقاصد النبي ﷺ ما يساويهم فيه أو حتى يدانيهم.

فإذا كان ما ذكرناه مضافًا إلى خيريتهم المطلقة التي دلت عليها النصوص والأدلة العقلية في العلم والعمل والعقل والخُلُق وجميع أبواب البر[1] - فإن الواجب أن كل ما أجمعوا عليه وتعاطوه من معاني الكتاب والسُّنة فهو الحق الذي يجب اتباعه والتمسك به، وكل ما أجمعوا على تركه أو مخالفته فهو باطل مردود ولو زعم من زعم أن اللغة دلت عليه، إذ إن ما بينوه هو بيان لمراد الشارع، حيث قد حض الكتاب والسُّنة على اتباعهم واقتفاء أثرهم في العلم والعمل، فكما استُنْبطت دلالة الإجماع والقياس والمصالح المرسلة وسد الذريعة وغير ذلك من الكتاب والسُّنة فقد اسْتُنْبط وجوب مراعاة ما فهمه

---

(١) راجع هذه الأدلة النصية والعقلية فيما سبق: الفصل الأول من هذا الباب: «أسس المنهج المقترح» - الأساس الثاني.

السلف واتباعهم من نصوص الشريعة كتابًا وسنة ربما بصورة أجلىٰ وأصرح من الأصول المذكورة[١].

وقد سبق أن قررنا هذا الأصل الاستدلالي بطرق مختلفة في بحثنا هذا، وذلك لعظم الحاجة إليه[٢]، وقد بينا في خلال ذلك أن هذا الأصل غير مقصور علىٰ جانب من جوانب الدين أو فرع من فروع العلم، فإن فهم السلف لِمَا ورد في الكتب والسنة حجة في جميع أبواب الشريعة علمًا وعملاً، وذلك لأن خيريتهم مطلقة غير مخصوصة بباب دون غيره، ومن هنا ذهب شيخ الإسلام إلى أن هذا متحقق في علم أصول الفقه نفسه، حيث يقول عنهم: «فهم كانوا أقعد بهذا الفن (أصول الفقه) وغيره من فنون العلم الدينية ممن جاء بعدهم»[٣]، قلت: ومن هنا جعلنا فهم السلف من أصول المنهج الاستدلالي في علم الأصول شأنه شأن غيره من علوم الشريعة.

٧- استقراء الأدلة الشرعية:

لسنا بحاجة إلى إعادة ما كتبناه عن الاستقراء في المبحث السابق[٤]، وإنما نضيف هنا ما لم نقله هناك:

إن الاستقراء هو من أعظم المسالك الاستدلالية التي يحتاجها البحث الأصولي، لكونه من أسد الطرق في استخلاص القواعد الأصولية علىٰ نهج رشيد مأمون يورث الثقة في أن القاعدة الأصولية هي ثمرة الأدلة الشرعية، وذلك لعدة أسباب، أهمها:

---

(١) وقد ذكرنا في المواضع المشار إليها في الهامش السابق ما يدل علىٰ هذا بصورة قاطعة بما يغني عن إعادته هنا.

(٢) من المواضع التي قررنا فيها هذا الأصل: «مبحث ابن تيمية»: الخاصتان (٧، ٨)، و«مبحث الشاطبي»: الخاصة (٢)، و«أسس المنهج المقترح» في الفصل الأول من الباب الثالث (الأساس الثاني)، والفصل الثاني من الباب الثالث: الآفاق الغائية (رقم ٢). علمًا بأننا لم نكرر الكلام نفسه في كل مرة، وإنما ذكرنا في كل موضع ما يتطلبه ذلك الموضع من البيان، وأحلنا في القدر المشترك إلى ما سبق ذكره.

(٣) «مجموع الفتاوى» (٤٠١/٢٠).

(٤) راجع المطلب الثالث من المبحث السابق: الخاصة (٥).

١- أن الاستقراء هو الطريق لمعرفة مدى اطراد القاعدة وعمومها.

٢- أن الاستقراء هو السبيل إلى التثبت من عدم وجود دليل معارض، فكم من دليل صحيح في نفسه ولكن لا يصح الاستدلال به لقوة مُعَارِضه وغلبته، ولذا يقول شيخ الإسلام: «ومعلوم أن العلم إنما يصح بصحة مقدماته والجواب عن معارضاته، ليحصل وجود المقتضي وزوال المانع»[(١)]، ولذا أوجب ابن حزم على المستدل أن يتتبع حجج الخصم ويستقرئ معارضات المخالفين، كما التزم هذا بصورة عملية في مبحثه الأصولي[(٢)]، وكذلك فعل الشاطبي حين جعل مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين هو أخذ الحكم من مجموع الأدلة بينما شأن متبعي الشهوات أخذ أي دليل كان وإن كان هناك ما يعارضه[(٣)].

٣- أنه هو الطريق الوحيد إلى تقرير النفي العام، لأن النفي أصعب من الإثبات، إذ المثبت يكفيه الوقوف على أمثلة قليلة أو حتى مثال واحد ليثبت الوجود، وأما النافي فيحتاج إلى تتبع واستقصاء حتى يصح له أن يقول بالنفي، ولذا يقول الإمام ابن تيمية: «بنو آدم ضلالهم فيما جحدوه ونفوه بغير علم أكثر من ضلالهم فيما أثبتوه وصدقوا به»[(٤)].

٤- أن من ثمرات الاستقراء: بناء الدليل المركَّب، فإن هناك كثيرًا من القواعد لا تستخرج إلا من مجموع الأدلة الجزئية ليحصل من مجموعها دليل كلي لا يسُدُّ مسدَّه الدليلُ الجزئي، وقد بينا هذا المعنى بصورة مناسبة في الكلام عن الاستقراء عند الشاطبي»[(٥)].

٥- أن استقراء الأصوليين للواقع الفقهي من شأنه أن يؤدي إلى جعل القواعد الأصولية وافية بالحاجة الفقهية ومطابقة لواقع الأحكام، بحيث لا تجنح إلى التجريد

---

(١) «الصفدية» (١/٢٨٦).
(٢) راجع: «مبحث ابن حزم»: الخاصة (١١).
(٣) راجع: «مبحث الشاطبي: الخاصة (٤).
(٤) «مجموع الفتاوى» (١٧/ ٣٣٥، ٣٣٦).
(٥) انظر: «مبحث الشاطبي»: الخاصة (٣) .

والخيال ومجافاة الحقيقة الفقهية كما لحظناه في طريقة المتكلمين[١].

٨- اعتقاد أن الأدلة القطعية لا تتناقض:

يلخص شيخ الإسلام بيان هذا الأصل الاستدلالي العظيم بقوله:

«ومما يجب أن يعرف: أن أدلة الحق لا تتناقض، فلا يجوز إذا أخبر الله بشيء -سواء كان الخبر إثباتًا أو نفيا- أن يكون في إخباره ما يناقض ذلك الخبر الأول، ولا يكون فيما يعقل بدون الخبر ما يناقض ذلك الخبر المعقول، فالأدلة المقضية[٢] للعلم لا يجوز أن تتناقض، سواء كان الدليلان سمعيين أو عقليين، أو كان أحدهما سمعيا والآخر عقليا، ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلاً وليس بدليل، كمن يسمع خبرًا فيظنه صحيحًا ولا يكون كذلك، أو يفهم منه ما لا يدل عليه، أو تقوم عنده شبهة يظنها دليلاً عقليا وتكون باطلة التبس عليه فيها الحق بالباطل، فيكذب بها ما أخبر الله به ورسوله»[٣].

وقد بسط رَحِمَهُ اللَّهُ بيان هذا الأصل بصورة غير مسبوقة في كتابه الكبير «درء تعارض العقل والنقل»، حتى إنه قرره من أربعة وأربعين وجهًا.

وممن قرر هذا الأصل قبل شيخ الإسلام: الإمام ابن حزم، وإن كان قد تناوله بصورة عابرة دون تفصيل أو استيعاب[٤].

ولقد كان الشاطبي أصرح منه وأجلى في تقرير هذا الأصل وبيان مدى الحاجة إليه في الاستدلال، حتى إنه وضع مسألة كاملة في بيان أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول[٥].

على أن أهم ما جلاَّه الشاطبي في هذا الباب هو أثر الاعتقاد بأن أدلة الحق لا تتناقض في التعامل مع الأدلة، حيث ذكر ثمرتين:

---

(١) راجع ما ذكرناه في مساوئ الطريقة الكلامية في المبحث السابق: المطلب الثاني: المأخذ رقم (٧).
(٢) كذا بالأصل، والمناسب للسياق: «المقتضية».
(٣) «مجموع الفتاوى» (٦/٥١٤).
(٤) راجع: «مبحث ابن حزم»: الخاصة الأولى.
(٥) انظر: «الموافقات» (٣/٢٧ - ٣٣).

إحداهما: أن المستدل إذا أداه بادئ الرأي إلى ظاهر اختلاف فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الخلاف، فليلتمس المخرج حتى يقف على اليقين، أو ليبقَ باحثًا إلى الموت ولا عليه من ذلك(١).

والثانية: أن المتحقق بأصول الشريعة لا يقع هو نفسه في التناقض، لأن الشريعة نفسها لا تعارض فيها ألبتة(٢).

وهاتان الثمرتان اللتان ذكرهما الشاطبي متحققتان أيضًا في اعتقاد توافق الأدلة العقلية والنقلية، وإن كانت الثمرة الأولى هنا أظهر، فضلاً عن أن هناك ثمرات أخرى ذكرها شيخ الإسلام.

ومن شأن هذا كله أن ينتهي بنا إلى اعتبار هذا الأصل من القواعد الأساسية في منهج الاستدلال سواء في علم الأصول أو في علم الكلام أو في غيرهما من العلوم شرعية أو غير شرعية.

٩- اعتقاد أن أدلة الشريعة مبناها على التوسط والاعتدال:

لقد جلَّينا هذا الأصل في الكلام عن منهج ابن تيمية والشاطبي بصورة تكاد تكون وافية بالمرام(٣)، ونؤسس هنا على ما قررناه ثَمَّ: أن من علم أن من مقاصد الشريعة الحمل على الوسط وأن ذلك روحها وجوهرها- حصل له ميزان عظيم في فهم الأدلة الشرعية، وفي الترجيح بين الدلائل إذا تعارضت في نظره، وفي الموازنة بين الآراء المختلفة، وقد تبين هذا بالشرح والمثال في الموضعين المشار إليهما بما يغني عن إعادته هنا. وبالله التوفيق.

* * *

(١) انظر: «الاعتصام» (٤٨١).

(٢) انظر: «الموافقات» (٤/٢٩٤).

(٣) راجع: «مبحث ابن تيمية»: الخاصة (٩)، و«مبحث الشاطبي»: الخاصة (٦).

المبحث الثالث
طريقة الصياغة وأسلوب التناول

يختلف أسلوب المتقدمين وطريقتهم في التعبير والتناول عن طريقة المتأخرين: فقد وجدنا الأولين يتصفون بالميل إلى التيسير، وسهولة العبارة، واختصار القول مع وضوحه وجلائه ما أمكن، والقصد إلى المعنى بأقرب لفظ وأبينه، دون إعضال أو إغلاق، ودون تكلف أو اعتساف، مع دقة العبارة، وإصابة الغرض، ومطابقة اللفظ للمعنى بلا زيادة أو نقصان.

لقد رأينا هذه السمات في رسالة الشافعي على أكمل ما يكون، يضاف إليها فصاحة المنطق، وروعة البيان، وإشراق الديباجة، وقوة السبك، كما رأيناها في «الإحكام» لابن حزم الذي كان أشبه ما يكون بالشافعي في هذا الباب خاصة، وإن كان لسان الشافعي أفصح ولغته أعلى، كما لحظنا تلك الخصال في «قواطع الأدلة» لأبي المظفر السمعاني (ت ٤٨٩)، كذلك كان كتاب «المستصفى» للغزالي (ت ٥٠٥) على قدر كبير من الإبانة والسهولة بحيث يخفّ على قارئه ويسهل على دارسه.

والسبب في تلك السهولة التي اتسمت بها كتب الأصول عند الأولين كما أشار الشيخ الخضري -أن «همهم الوحيد كان تأدية المعنى إلى فكر السامع طال الكلام أو قصر»[1]. .

وقد سار على هذا النهج أئمة التجديد الأصولي حتى في عصور الضعف العلمي، حيث خرجوا عن النمط الغالب على أهل زمانهم كما يرَى في «قواعد الأحكام» للإمام عز الدين بن عبد السلام، وفي المادة الأصولية للإمام ابن تيمية، وكذلك فيما كتبه الإمام ابن القيم في الأصول، وقد التزم خطة الإبانة والتيسير الإمام الشاطبي في أكثر الأحيان، ومنذ قرابة قرن من الزمان والكتابة الأصولية تسير في

(١) «أصول الفقه» للخضري (ص ٨).

طريق التيسير والتقريب، حتى تخلصت -أو كادت- من آثار عصور الحواشي والمتون، على الأقل فيما يتعلق بأسلوب التناول والصياغة وهو ما يعنينا هنا.

وإذا كان الأولون ومن اقتفى أثرهم من المجددين قد سار على هذا النهج القويم إلا أن معظم الكاتبين في الأصول على مدى قرون طوال إلى مشارف عصرنا هذا -قد آثروا الغموض والتعقيد على البيان والتيسير، واتخذوا التكلف سبيلاً، واستبدلوا الطريق الأبعد بالأدنى، والأشق بالأيسر، فتراهم يتوصلون إلى المعنى القريب بالعبارات البعيدة، ويشوشون على القارئ بهالة من الاحترازات المنطقية والتشقيقات اللفظية التي تكدّ الذهن بغير حاصل، دون أن تدعو إلى ذلك حاجة علمية أو ضرورة منهجية، هذا مع ضغطٍ للعبارات ربما يصل على حد الإبهام والاستغلاق في مواضع كثيرة.

وما زال التعقيد يصعَّد في الكتابة الأصولية حتى بلغ حد الإلغاز، وفي هذا يقول الشيخ محمد الخضري:

«وهذه الكتب التي عُنِيَتْ بأن تجمع كل شيء استعملت الإيجاز في عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز وتكاد لا تكون عربية المبنى، وأدخلُها في ذلك كتاب التحرير لابن الهُمَام لأنك إذا جردته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المُعَمَّيات. ومن الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروحَ ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبارتهم فأدمجها إدماجًا وأخل بوزنها حتى اضطربت العبارة واستغلقت. وأما جمع الجوامع فهو عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئًا ولا سامعًا، وهو مع ذلك خِلْوٌ من الاستدلال على ما يقرره من القواعد»[1].

ويقول الدكتور العروسي:

«وكم والله قد استوحشت نفوسنا أيام الطلب من قراءة بعض هذه الشروح التي هَمُّ أحدهم فيها أن يستدرك على حَدّ، أو أن يؤلف من كلام المصنف قضايا، فيبين الكبرى والصغرى ونتيجة تلك القضية، ثم يترك القارئ حيران

(١) «أصول الفقه» للخضري (ص ١١)، وانظر: «أصول الفقه» لزكي الدين شعبان (ص ٣٢)، و«أصول الفقه» للبرديسي (ص١٩).

فيما نصب نفسه له من قراءة الكتاب، فلا يجد هو بغيته من فهم المسألة، ولا أنه استدرك وقته الذي أضاعه فيما لا علم فيه، ونعوذ بالله من علم لا ينفع»(١).

- وينبغي أن نوضح هنا أن منهج التناول والصياغة لم يكن أثره السلبي قاصرًا على الجانب الشكلي فحسب، وإنما تجاوز ذلك إلى المضمون الأصولي نفسه، إذ لم يعد الأمر موقوفًا على الصعوبة التي يعانيها الناظر في كتب الأصول، وإنما ضعفت العناية بالمضمون الأصولي نفسه نتيجة الإغراق في الجوانب الشكلية.

وإذا تأملنا في كثير من كتب الأصول المتأخرة يمكننا أن نتصور كيف ضعف المضمون الأصولي من جَرَّاء ضعف منهج التناول، فإن كثيرًا من كتب المتأخرين قد اتخذت الصورة التالية:

كتاب مضغوط إلى حد الإغلاق الذي ربما خالف سنة الكلام العربي وأشبه التركيبات الأعجمية، ثم شَرْحٌ على هذا المتن تتبعه حاشية على الشرح، وكل من الشرح والحاشية يتوجه بالعناية إلى النكات النحوية الدقيقة، والإشارات اللغوية التي تحتويها بطون المعاجم، والاحترازات المنطقية الواردة على التعريفات، فضلاً عن مسائل أخرى كلامية ومنطقية وجدلية وبلاغية ولغوية ونحوية تُحشر في العلم بلا مسوغ منهجي(٢)، وتصاغ بعبارات مركزة لضيق المقام عن التفصيل، مما زاد العلم وهنًا على وهن.

وإذا كان دارس الأصول موزع الهم بين هذه الأشتات، مصروف الذهن إلى حل العبارات وفك الإشارات فمتى يجد مُكْنة لاعتصار المعاني الأصولية؟، ومتى يمكنه أن يعْنَى بالتحقيقات العلمية في هذا الجوّ الذي من شأنه أن يقتل روح البحث والتحقيق في نفوس الدارسين؟!

- وسنلخص فيما يلي أهم الأسباب التي أدت إلى صعوبة الصياغة في

---

(١) «المسائل المشتركة» (ص ١٨).

(٢) وقد ذكرنا طائفة كبيرة من هذه المسائل التي ليس للأصولي بها حاجة وذلك في الكلام عن المادة في الفصل الثالث من هذا الباب.

كتب الأصول، ثم نتبعها ببيان آثار ذلك، ثم نختم بتعليق عام يتضمن تصورنا لما ينبغي أن تكون عليه الصياغة الأصولية الهادفة:

أولاً: الأسباب التي أدت إلى التعقيد والغموض:

١- التأثر بطريقة المناطقة في مبالغتهم في التدقيق اللفظي والحرص على ضغط الكلام وتركيزه وتخليص اللفظ وتحريره ولو كان ذلك على حساب الإفهام والإبانة في معظم الأحيان. وقد أشار إلى ذلك الدكتور العروسي فيما أوردناه آنفًا.

٢- غلبة الصبغة الكلامية العقلية في بحث القضايا الأصولية بتأثير علماء الكلام الذين تناولوا علم الأصول تناولاً عقليا كما ألمح إلى ذلك ابن خلدون(١)، بل إنهم تناولوه تناولاً جدليا، ولا ريب أن الطريقة الجدلية قد تشق على كثير من النفوس، فضلاً عن أنها لا تواءم المجال الفقهي، فلا جرم كان لهذا أثره البين في نفور كثير من المتفقهة عن علم الأصول واستثقاله.

٣- لم يكن الأمر مقصورًا على مجرد الصياغة المنطقية والصبغة الكلامية، وإنما شاعت في علم الأصول مصطلحات أجنبية عن علوم الشريعة يتطلب العلم بها بحثًا وتفتيشًا في علوم أخرى بعيدة عن متناول المشتغلين بالفقه، وذلك كالمصطلحات المنطقية والمصطلحات الكلامية والمصطلحات الخاصة بفن البحث والمناظرة، فهذه كلها تُتَداول في كتب الأصول بكثرة دون أن تقدم للأصول شيئًا، وإنما الصحيح أنها عوائق صخرية تعترض الدارس لعلم الأصول من أول خطوة يخطوها في دراسة العلم، حيث يصطدم بها في أولى صحائف الكتب الأصولية ويلقاها في طريقه أنى توجه، وقد بينا في الكلام عن مادة علم الأصول ضرورة تنحية هذه المصطلحات عن كتب الأصول(٢).

٤- ومن جنس السبب السابق: أن كتب الأصول لم تخلُ بالفعل من مادة

---

(١) انظر: «المقدمة» (٤٥٥).
(٢) انظر: الفصل الرابع من هذا الباب: المبحث الأول.

منطقية وكلامية، وقد بينا في الكلام عن المادة حجم تلك المادة في كتب الأصول[١]، ونذكر هنا أنها من المواد التي عكّرت صفو هذا العلم وبغضته إلى القلوب.

٥- الترف العلمي الذي أدى إلى الانشغال بِمُلَح العلم وأغاليطه عن لُبِّه وجوهره: وقد حذر الإمام الشاطبي من ذلك وساق في ذلك مقدمة خاصة في الموافقات[٢]، ومن المعلوم أن الاستكثار من الملح هو تضخيم لمادة العلم في غير طائل، والدخول في الأغاليط هو توسع فيما يعود بالضرر، وهذا مما يُصَعِّب العلم في غير جدوى.

٦- التصنيف على طريقة المتون والحواشي: وقد تبين من خلال الكلمة التي أوردناها للخضري قبل قليل ما في هذه الطريقة من غموض وإبهام، فضلاً عما بيناه قبل الكلام عن الأسباب من أثرها السلبي على المضمون الأصولي.

٧- انغلاق المادة الأصولية التقليدية وضيقها الناشئ عن فقدان الواقع الاجتهادي، حيث إن علم الأصول لا ينمو إلا في تربة فقهية يتبادل فيها مع علم الفقه التأثيرَ والتأثرَ، فتسري فيه الحياة ويتنامى ويتناسل، وإن هذا الانغلاق في المادة الجوهرية الأصولية دفع بالأصوليين إلى حال من الدوران حول الذات، فكثرت العناية بالشكل على حساب المضمون، وباللفظ على حساب المعنى، وبولغ في تحرير الألفاظ والتدقيق في العبارة، ولعل هذا السبب يفسر كثيرًا من مظاهر الجمود والضعف في علم الأصول وليس في جانب الصياغة فحسب.

٨- إظهار البراعة والحذق: ومنشؤ ذلك ما ذكره غير واحد من المؤرخين للفقه من ظهور الأمراض الخلقية[٣] وما أدى إليه ذلك من شيوع الجدل بقصد

(١) انظر: الفصل الرابع من هذا الباب: المبحث الأول.
(٢) وهي المقدمة التاسعة من مقدمات الموافقات (٧٧/١).
(٣) «خلاصة تاريخ التشريع» للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٩٨).

الاستطالة والحظوة أمام الحكام[١]، ولا يخفى أن إبهام العبارة والتعمق في الألفاظ من أكثر الأسباب التي يجتَلَب بها ذلك، حيث يقع في رُوع السامع أن وراء هذه العبارات الغريبة الغامضة علمًا دفينًا وفهمًا عاليا، وما ثمَّ في الحقيقة إلا التهويل والإيهام.

٩-كَلَفُ بعض المنتسبين إلى العلم بالأساليب البعيدة: فقد حقق شيخ الإسلام أن من الناس من لا يصلح في إقناعه إلا الطرق الدقيقة الغامضة[٢]، وهذا الوصف أظهر ما يكون في أهل الكلام الذين كانت لهم آثار جسيمة في علم الأصول، وإن الناظر في كتب الأصول ليجد هذه الروح أظهر في الكتب المصنفة على منهج المتكلمين، حيث يؤثرون الطريق الوعرة الخفية على الطريق السهلة البينة، وهكذا يصبح التعسير منهجًا والإعنات غرضًا. ولعل من أكبر أسباب اختيار الطرق الصعبة في البحث والاستدلال اعتقادَ كثير منهم أن «أدلة الحق دقيقة غامضة لا يطلع عليها سوى أصحاب الأذهان الصافية والعقول الراجحة، مع المبالغة في الجد والاجتهاد، وذلك مما يندر وقوعه»[٣].

١٠- هناك ولا شك سبب موضوعي لا يصح إغفاله، فإن المادة الأصولية الأصيلة قد لا تخلو هي نفسها من صعوبة في بعض المواضع، ولكن الحق أن تلك الصعوبة لها نظير في كثير من العلوم الأخرى، فضلاً عن كونها لا تبلغ حدَّ الإعنات، ثم إنها صعوبة سائغة لما تسوق إليه من ثمرة علمية وعملية بخلاف الصعوبات السابقة التي تعوق عن تحصيل ثمرة العلم.

ثانيًا: آثار التعقيد والغموض:

هناك آثار سلبية نجمت بلا ريب عن التعقيد الصياغي والغموض

(١) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» للحجوي (١٧٩/٢).
(٢) انظر بحثه النفيس، في بيان هذا المعنى في «درء تعارض العقل والنقل» (٨٥/٨ ـ ٩١).
(٣) «الإحكام» للآمدي (٢٢٧/٤). وقد أجاب الشيخ عبد الرزاق عفيفي على كلام الآمدي هذا جوابًا سديدًا بين فيه أن أدلة الشريعة وإن كانت دقيقة إلا إنها واضحة، وانتهى إلى أن الآفة أتت على الناس من قِبَل الشَّرَه الفكري ، ودخولهم فيما لا يعنيهم بقصد أو بغير قصد، واتباعهم لمتشابه النصوص ابتغاء الفتنة واتباعًا للهوى والوهم والخيال.

الأسلوبي، وأهمها أربعة نوضحها فيما يلي:

١-كثرة التعب في التحصيل وقلة الثمرة والمحصول. وهذا المعنى ظاهر جلي من خلال ما ذكرناه في أسباب التعقيد.

٢-انصراف كثير من طلبة العلم عن دراسة الأصول لصعوبتها واستغلاقها، لاعتقادهم أن تلك الصعوبة ناشئة من العلم ذاته لا من أسباب خارجية كالتي ذكرناها.

٣-افتتان طائفة من أهل العلم بهذا الطريق واتخاذه منهجًا وازدياد الحرص على الإبهام والتعقيد ليوهموا طلابهم بأن لديهم علمًا عاليا لا ترقى إليه أفهامهم فَيَهَابونَهُم ويوقرونهم ويبقون دائمًا مفتقرين إليهم في حلّ معضلاته.

٤-اعتناء دارسي الأصول إلا مَن رحم الله بالشكل على حساب المضمون، وبالتحرير اللفظي على حساب التحقيق العلمي، وتلك نتيجة طبيعية لمن يكثر الاطلاع في كتب الأصول، حيث تضعف عنده الروح البحثية وتقوى بالمقابل ملكة الجدال والتعمق العقيم الذي لا يثمر ثمرة حقيقية تخدم جوهر العلم.

ثالثًا: نحو منهج رشيد للصياغة الأصولية:

الحق أن تعقيد الصياغة لا يجوز أن يكون هدفًا ولا حتى وسيلة، بل هو عيب قادح إذا لم تدعُ إليه حاجة علمية، ولا ينال من هذه الحقيقة كونُ الناس قد اتخذوه سبيلاً ومذهبًا في أزمنة الضعف العلمي والنضوب البحثي.

والقاعدة الصحيحة أنه: كلما كانت الفكرة أنضج وأظهر في نفس صاحبها كان التعبير عنها أجلى وأوضح، بل المُشَاهَد أنه كثيرًا ما يكون إغلاق العبارة مؤذنًا بضحالة الفكرة أو ضعف تصور الموضوع، وفي هذا يقول العلامة أبو زهرة: «إن تعقيد الكتابة يرجع إلى أحد أمرين: إما عُجْمَة في الكاتب، وإما عدم استيلاءٍ على موضوع الكتابة وسوء هضم له، وقد يكون من عدم فهم صحيح له»[١].

(١) «ابن حزم: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه» (٢٢٠).

وقد أبان شيخ الإسلام عن هذه الحقيقة ببصر نافذ حيث قال: «وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهلَ المنطق اليوناني: تجدهم من أضيق الناس علمًا وبيانًا وأعجزِهم تصورًا وتعبيرًا، ولهذا من كان منهم ذكيا إذا تصرف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق -طَوَّل وضَيَّق وتكلَّف وتعسَّف وغايته بيان البَيِّن وإيضاح الواضح؛ من العِيِّ، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم»[1].

وإذ قد تبين أن الغموض ظاهرة مَرَضية لا صحية فعلينا أن نتلمس الدواء لهذا المرض الذي قَلَّ أن يسلم منه كتاب أصولي في القرون المتأخرة.

وإن علاج هذه القضية في هذا الموضع من البحث لهو من أيسر الأمور بعد كل ما سبق بيانه في مواضع من هذه الدراسة وخاصة الباب الأخير منها، فلسنا بحاجة إلى توسيع القول هنا، إذ إن ما قلناه في الغاية والوظيفة والمصادر والمادة ومنهج التأليف ومنهج الاستدلال-كل هذا من شأنه أن يؤدى بصورة تلقائية إلى تحسين الوجه الصياغي لعلم الأصول، لأن كثيرًا من الأسباب التي أدت إلى تعقيد الكتابة الأصولية-وهي التي أوردناها هنا-قد عولجت بتفصيل في مواضعها من الدراسة.

وقد تنبه كثير من الأصوليين في القرن الأخير إلى عصرنا الحاضر إلى ضرورة تيسير الكتابة الأصولية، فَعَدَلوا عن تلكم الطريقة المعقدة التي غلبت على كتب المتأخرين، وعبَّروا بلغة سهلة قريبة، واطَّرحوا كثيرًا من المواد الدخيلة والمصطلحات الأجنبية عن علم الأصول، مما جعل علم الأصول قريب المأخذ سهل المنال، وإن كان الأمر لم يبلغ غايته المأمولة في هذا الجانب، إلا أنه أحسن حظًا مما سواه من جوانب المنهج الأصولي كما يتبين من خلال الفصول التي احتواها الباب.

---

(١) «الرد على المنطقيين» لابن تيمية (١٦٦، ١٦٧).

ولنختم هذا المبحث بكلمة ذات إشعاع خاص للأستاذ وحيد الدين خان يبين فيها أن تجريد العلم الديني وتحويله إلى فن اصطناعي قد كان له أثره الكبير في الحرمان من الروح التذكيرية التي حواها القرآن والسُّنة، يقول:

«إن إحالة الدين الإلهي إلى «فن» يبدو في ظاهره أمرًا جميلاً، أو بريئًا على الأقل، ولكنه أمر شديد الخطورة من حيث نتائجه.. فالدين الفني يوجد القسوة في القلوب ويحرم الإنسان من المشاعر اللطيفة، أما لغة الدين الإلهي في القرآن والسنة فهي لغة الإنذار والتبشير والتذكر والنصيحة. وكلا الدينين-الإلهي والفني-يختلف عن الآخر اختلافًا كاملاً، وكلاهما ينشئ نتائج مختلفة تمامًا: فأسلوب القرآن والسُّنة يوجه الإنسان نحو الحقائق والمعاني بينما علومنا الفنية تشغلنا في الجزئيات، وأسلوب القرآن والسنة يعلّم الإنسان الفكر والتدبر بينما تفتح العلوم الفنية أبواب النقاش والجدال العقيم بدون حدود، وأسلوب القرآن والسُّنة يوقظ مشاعر الإنسان حتى تغدو قضية الآخرة أعظم قضية أمامه بينما العلوم الفنية تشغل الإنسان عن قضايا الحياة الأساسية وتلهيه في التفريعات المنطقية الخرافية.. وهكذا، فإن هذه العلوم الفنية بالرغم من مظهرها البريء الجائز-قد أجهزت-من حيث النتيجة-على الهدف الذي من أجله أنزل الله تعالى كتابه وأرسل رسوله»[1].

ونحن وإن كنا نخالف الباحث الهندي الداعية وحيد الدين خان في بعض أطروحاته ومعالجاته إلا إننا نذعن كثيرًا لما جاء في كلمته هذه التي تفسر بعمق وإيجاز حقيقة الانحراف الذي غشي علوم الدين وتطرح بسهولة ممتنعة طريق العلاج الذي يتمثل في العودة بعلوم الدين إلى نقاوتها الأولى وصفتها التذكيرية التي أودت بها الصبغة الفنية الاصطناعية، وهو ما عبر عنه الداعية الهندي بعبارة أخرى، حيث يقول:

«فقد كان المطلوب تدوين العلوم الإسلامية بالأسلوب التذكيري وليس

(١) «تجديد علوم الدين» (ص٨٢، ٨٣).

بالأسلوب الفني الذي راج بالفعل. إن الله تعالى قد جعل دينه «مُيَسَّرًا» لأجل الذكر والنصيحة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر:١٧]. ولكننا عقّدناه وصَعَّبْناه بمباحثنا وتقوُّلاتنا المعقّدة»(١).

إن هذا الطرح لهذه القضية الجسيمة ليوقظ في النفس شعورًا قويا بأن كثيرًا من العلوم الدينية -ومنها أصول الفقه- قد فقدت الروح العالية التي كانت تتمتع بها في عهودها الأولى، وأن استعادة تلك الروح هي اليوم من أعظم الضرورات لتحقيق نهضة علمية دينية يعود بها العلم الديني إلهيا ويكون العَالِم به ربانيًّا كما كان الحال عند السلف الصالحين والأئمة الراشدين.

وهنا أمسك زمام القلم، حيث قد بلغت الحد الذي رسمته في بحثي هذا، حامدًا الله على ما أولى، شاكرًا إياه على ما وفق إليه وهدى، سائلاً الله أن يتقبل سعيي فيه، وأن يجعله خالصًا لوجهه خاليا من حظوظ النفس والهوى، وأن ينفعني به في الآخرة والأولى، والصلاة والسلام أبدًا على رسوله المصطفى ونبيه المجتبى، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

* * *

(١) «المصدر نفسه» (ص٨٠).

الخاتمة

الخاتمة
النتائج والمقترحات والتوصيات

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبشكره تزيد العطيات، والصلاة والسلام على خير البريات، وعلى آله وأصحابه بدور الظلمات...

وبعد:

فإني أحمد الله وافر الحمد على عظيم إنعامه عليَّ بإتمام هذه الدراسة التي أرجو أن تكون خالصة لوجهه الكريم، وأن تكون ذخرًا لي في الآخرة، وبركة عليَّ في الدنيا، وألا يشغلني عن العلم بشاغل أو يصرفني عنه بصارف.

وإذا كان المعتاد في مثل هذا الموضع أن يذكر الباحث أهم النتائج والمقترحات والتوصيات فهذا ما سنفعله هنا، ولكننا سنمزج الثلاثة معًا؛ إذ إن المقترحات والتوصيات في هذا البحث ليست منفصلة عن نتائجه، وإنما هي لُبُّه وروحه، فإن مدار البحث كله هو السعي في صياغة منهج (مقترح) للدراسة الأصولية، وهذا ما جعل معظم النتائج عبارة عن مقترحات وتوصيات، وهاك موجزًا لما انتهى إليه البحث من نتائج:

١ - المنهج الذي اقترحته الدراسة ليس منهجًا مبتكرًا أو مبتدعًا وإنما هو منهج أصيل مستمد من طريقة السلف الأولين والأئمة المتبوعين.

٢ - التجديد المقصود في هذا البحث هو العودة بعلم الأصول إلى مساره الصحيح، وتصفية العلم من المواد الدخيلة، وتقديمه في صورته النقية، ودفعه إلى الأمام في الطريق الذي اختطه الشافعي في رسالته.

(وقد أفردنا مبحثًا كاملاً لبيان هذا المعنى في الفصل الثاني من الباب الأول)

٣ - تم استخلاص هذا المنهج التجديدي وفق أسس منهجية محكمة، نذكر أهمها في البنود التالية:

٤ - (أ) تتبع مظاهر الضعف في كتب الأصوليين ليتبين وجوب اجتنابها وتلافيها.

٥ - (ب) ملاحظة نواحي القوة والإبداع المنهجي عند الأصوليين، لنقدم بذلك مادة صحيحة يمكن القياس عليها في النهوض بالعلم.

(وقد عرضنا لتلك المادة بصورة مناسبة في خلال الفصل الثاني من الباب الأول).

٦ - (جـ) استخراج الأسس الصحيحة الكلية التي قام عليها علم الأصول، ليحْتكَم إليها في عملية النقد والتصحيح.

٧ - (د) استخلاص الآثار التجديدية من تراث الأئمة المجددين والاستضاءة بها في صوغ عناصر المنهج التجديدي.

٨ - (هـ) البحث عن الوسائل المناسبة لتلافي أوجه الضعف والجمود في علم الأصول.

٩ - (و) اعتبار أن منهج الأولين في البحث والتناول هو النموذج الأمثل والطريقة الأكمل في دراسة العلوم الدينية عامة ومنها الأصول، وهذا من أهم المنطلقات المنهجية التي انطلق منها البحث بعد أن بُرْهِنَ عليه بصورة وافية.

١٠ - (ز) المقياس في تحديد ما يقبَل وما يردّ في المنهج والمضمون الأصولي هو مدى تحقيق الغاية التي وُضِعَ لها العلم، وهي تكوين الملكة الاجتهادية.

١١ - لقد كشف البحث بصورة وافية عن حقيقتين مهمتين هما المسوغ الذي لأجله قامت هذه الدراسة، وهاتان الحقيقتان هما:

١٢ - الحقيقة الأولى: أن علم الأصول قد دخله كثير من أوجه الضعف والجمود على أيدي المتأخرين.

وقد جلّى البحث أسباب هذا الضعف وبين مظاهره ونتائجه (وهذا هو موضوع الفصل الأول من الباب الأول).

١٣ - الحقيقة الثانية: أن تجديد علم الأصول ضرورة لازمة، وقد بينا هذه الضرورة من خلال ثلاثة مسالك، وهي:

(أ) السياق التاريخي لعلم الأصول. (ب) الأسباب الموضوعية.

(ج) شهادة المحققين من الأصوليين (وهذا هو موضوع المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الأول).

١٤ - لما كانت كثير من عناصر المنهج المقترح مستخرجة من كلام الأئمة المجددين فقد رأينا أن نتوجه بالدراسة العميقة إلى طائفة من أعظمهم أثرًا في التجديد الأصولي، (وأفردنا لذلك بابًا كاملاً من أبواب الدراسة، وهو الباب الثاني).

١٥ ـ يعتبر الباب الثالث والأخير هو الغاية التي تصب فيها الدراسة، حيث قد

تضمن رؤية الباحث لما ينبغي أن تكون عليه خطة الدراسة الأصولية شكلاً وموضوعًا، مادة ومنهجًا، وقد اقتضى ذلك أن يكون النظر من زوايا متعددة ليمكن الإحاطة بعلم الأصول من جميع جوانبه.

وتلك الزوايا هي:

١٦- **(أ) زاوية الوظيفة التي يؤديها العلم والغاية التي يَتَغَيَّاها:** ومن خلالها يظهر مدى تحوُّل كتب الأصول منذ قرون طوال عن الغاية الصحيحة وهي الاجتهاد، وجعل الغاية هي التقليد (وذلك فيما كُتِبَ على طريقة الأحناف)، أو البحث المجرد الذي لا يصب في غاية عملية (وذلك فيما أُلِّف على طريقة المتكلمين).

١٧- **(ب) زاوية المصادر التي استُمِدَّ منها علم الأصول:** وقد بَيَّنَتْ الدراسةُ مدى الخلل الواقع في تعامل الأصوليين المتأخرين مع المصادر، وكيف أدى ذلك إلى تَسَرُّب موادَّ دخيلة إلى كتب الأصول كان لها أثرها الكبير في تَوَرُّم العلم وتصعيبه بلا مسوغ.

١٨- **(جـ) زاوية المادة الأصولية:** وفي هذه الناحية قدَّم الباحث قائمتين مقترحتين: إحداهما: فيما يُقْتَرَح إسقاطه من مادة علم الأصول، والأخرى: فيما يُقْتَرَح إضافته إلى مادة العلم، وقد اجتهد الباحث في استقراء المسائل والمباحث التي تدخل في هاتين القائمتين، وحرص على التدليل على ما ذهب إليه في كلتا القائمتين، وعمل على إكساب علم الأصول دورًا أكبر ودَفْعه إلى آفاق أوسع، وذلك من خلال القائمة الثانية، وهو ما يفسر ضخامة حجمها مقارنة بالقائمة الأولى، وهاتان القائمتان هما المادة الحية التي تبين الغاية العملية الواقعية للدراسة برمتها، لذا كانت أكبر فصول الدراسة وأعظمها جدوى بصفة مطلقة.

١٩- **(د) زاوية المنهج الذي غلب على التأليف الأصولي:** وقد برهنت الدراسةُ على قصور المناهج التأليفية الشائعة في كتب الأصول، وإن كان منهج الأحناف هنا أقرب إلى روح الفقه من منهج المتكلمين، وقد بينت الدراسة ضرورة البحث عن المنهج الصحيح، وانتهى البحث في هذا السبيل إلى اقتراح منهج للتأليف الأصولي مستخلص من مسالك السلف والأئمة المجددين يحتوي على (ستة عشر مَعْلَمًا).

٢٠ - **(هـ) زاوية المنهج الاستدلالي عند الأصوليين:** وقد سلك البحث خطوات موازية للمنهج التأليفي: حيث أثبت أولاً قصور معظم كتب الأصول في باب الاستدلال، وإن كان منهج المتكلمين هنا أقرب إلى روح الاستدلال من منهج الأحناف، وقد أوضح البحث مدى الحاجة إلى منهج استدلالي صحيح، ثم انتهى إلى اقتراح منهج استدلالي أصولي يتكون من (عشرة مبادئ).

٢١ - **(و) زاوية الصياغة والتناول:** وهنا توجه البحث إلى ظاهرة التعقيد والصعوبة التي بدا عليها علم الأصول عند المتأخرين، مبينًا أن هذه الصعوبة جزء من مظاهر الضعف والجمود في علم الأصول، وأنها ترجع في الأكثر إلى عوامل الضعف التي تمكنت من علم الأصول، ومن هنا كان تحرير علم الأصول من ذلك التعقيد مرتبطًا بالتجديد المنهجي الشامل لهذا العلم كما بينته الدراسة.

٢٢ - حرص الباحث أن تكون زوايا التجديد المنهجي التي تعرَّض لها محيطة بجوانب علم الأصول، بحيث تسد كل الثغرات التي يطمح إليها البحث وتجيب على جميع التساؤلات التي تطرحها الدراسة، نعم قد يفوت فائت خاصة في التفصيلات، ولكنَّ الهَمَّ كان مصروفًا إلى الاستيعاب لاسيمًا في الكليات.

٢٣ - كذلك فقد سعى الباحث إلى وصل أرجاء الدراسة بعضها ببعض ليكون العمل متآزرًا فيما بين جوانبه المختلفة، ومن هنا ظهرت تلك الجوانب في صورة الدائرة التي إذا تحركت أي نقطة من محيطها شمل التحرك جميعها بقوة واحدة وفي اتجاه واحد.

٢٤ - وقد ظهر هذا التواصل والتآزر بين جوانب هذا البحث بصورة جلية في المنهج المقترح الذي احتواه الباب الثالث: فإن الغاية والمادة والمصادر ومنهج التأليف ومنهج الاستدلال ومنهج الصياغة -كل هذا مترابط يؤدي بعضه إلى بعض: فالمادة تتشكل كمًّا وكيفًا بناءً على الغاية التي يستهدفها العلم، كما أن المادة إذا لم تكن مناسبة فقد تعوق عن تحصيل الغاية، وكذلك فإن للمصادر أثرًا كبيرًا في تشكيل المادة، ثم إن المادة تخضع بقوة لمنهج التأليف، فقد لوحظ تفاوت المادة بين كتب المتكلمين وكتب الأحناف، أما العلاقة بين الغاية ومنهج التأليف فهي قوية جلية، ففي عصور القوة تكون الغاية الصحيحة للعلم هي التي توجه المنهج، وفي عصور الضعف تكون الغاية هي المحكومة

حيث يَتَغَيَّا المنهجُ غايات أخرى تفرضها عليه عوامل الضعف التي يخضع لها، وأخيرًا فإن منهج الصياغة مرتبط بكل هذه الجوانب سلبًا وإيجابًا؛ لأنه الحُلَّة التي تحيط بجسم العلم كله.

٢٥ - احتوى البحث على كثير من الإضافات التجديدية والآراء الإصلاحية التي تناثرت في طيَّاته، وهي كلها لا تخرج عن العناصر الكلية التي أشرنا إليها هنا، وإن سردها هنا هو تطويل لا يناسب المقام، خاصة أنها سهلة المُلْتَمس في موضعها من الدراسة، وإن كان أكثرها قد تركز في الباب الثالث، والمأمول أن تؤخذ تلك الإضاءات من قِبَلِ الباحثين مأخذ العناية، وأن تكون محور بحوث ودراسات خاصة، فإن كثيرًا منها عبارة عن مباحث كبرى تتطلب دراسة مفردة لم يتسنَّ لنا منها في بحثنا هذا إلا الخطوط العريضة والنقاط المجملة.

٢٦ - أهم ما يتوق إليه البحث هو أن يؤتي هذا المنهج التجديدي الذي اقترحته الدراسة ثماره، وذلك بأن يتحول إلى واقع عملي في البحث الأصولي، ليعود علم الأصول إلى موقعه الصحيح، ويكون قاعدة العلوم الشرعية كلها، ويتطهر مما علق به من آثار عهود الانحطاط العلمي.

٢٧ - **إن من أعظم ما تؤمله الدراسة وتوصي به**: أن تتوالى جهود الباحثين في مجال تجديد العلوم الدينية واللغوية، تلك التي حادت في جوانب كثيرة عن المسار الصحيح الذي كانت عليه في العهود السعيدة من تاريخ الإسلام، وإن نجاح مثل تلك الدراسات التجديدية مرهون في نظرنا بشرطين:

أحدهما: أن يكون جوهر التجديد هو العودة إلى الجذور والرجوع بتلك العلوم إلى المنابع الأولى التي كان عليها السلف، فإن هذه هي روح التجديد الديني الحقة التي لا تقوم نهضة دينية إلا عليها[1]، وأما صياغة خطط وضعية قائمة على رؤى ذاتية معزولة عن الجذور الأصيلة لهذا الدين فهذه ليست تجديدًا وإنما هي عبث وتبديد كما رأيناه في تلكم الأطروحات الجائرة التي

---

(١) وقد أوردنا في مقدمة البحث كلمة العلامة شبلي النعماني في شأن التجديد الخاص بعلوم الدِّين: «إن نهضة الشعوب الأخرى هي أن تتقدم إلى الأمام، أمَّا نهضتنا فهي أن نعود إلى الوراء حتى ننضم إلى عصر النبوة»، وقد بينا هذه الحقيقة الكبرى في مواضع كثيرة من البحث.

أشرنا إليها في غير موضع من الدراسة.

والشرط الثــاني: أن يسير التجديد في خطين متوازيين: أحدهما: تنظيري تجريدي، والآخر تطبيقي تحديدي، فقد تبين أن الجوانب التنظيرية وحدها مع أهميتها لا تؤتي ثمارها إلا في واقع حي ومِهاد عملي.

لذا حرصنا في بحثنا هذا على أن نُتْبِع التنظير بالتطبيق، حيث كان الفصل الخاص بالمادة الأصولية في الباب الثالث عبارة عن طرح تطبيقي لما ينبغي أن يكون عليه علم الأصول، وذلك من خلال قائمتين كبيرتين:

إحداهما: للإضافات، والأخرى: للإسقاطات.

هذا فضلاً عما تناثر في نواحي البحث من أمثلة موضحة، وإن كان في النية إخراج مؤلَّف أصولي مستقل يكون أثرًا تطبيقيا صادقًا للرؤية المنهجية التجديدية الشاملة التي طرحها البحث، عسى الله أن ييسر ذلك قريبًا بمنِّه وكَرَمه.

وأخيرًا فإنا لا ندعي أن هذا البحث هو الغاية والمنتهى في هذا الباب، وإنما هو خطوة في الطريق سبقتها خطوات مباركة لعلماء أجلاء وباحثين محققين لولاها ما كان لهذا العمل أن يبلغ مبلغه، ومن المعقول -بل من المأمول- أن تعقبها خطوات أخرى مكمِّلة ومقوِّمة ومرشِّدة، فإن العلم ليس حكرًا على أحد، والبحث سبيل مطروقة وعين مورودة، والعلم رَحِمٌ بين أهله، والتوفيق إلى الحق ليس بالتمني ولا الادعاء، وإنما هو فضل الله يؤتيه من يشاء، فالحمد لله على ما وفق إليه وهدى.

وهنا نأتي إلى ختام بحثنا، سائلين الله أن يختم لنا بخاتمة السعادة، وأن يرزقنا -برحمته- الحسنى وزيادة، وأن يجعل خير أعمالنا خواتيمها وخير أيامنا يوم لقائه، وصلِّ اللهم وسلم وبارك على نبيك ورسولك محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

❋ ❋ ❋

قائمة
المصادر والمراجع

أولاً القرآن الكريم

* * *

- **الآمدي، علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ):**

١- «الإحكام في أصول الأحكام»: تعليق العلامة عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٢هـ.

- **أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ):**

٢- «مسند الإمام أحمد بن حنبل»: مؤسسة قرطبة - مصر، بدون تاريخ.

- **أحمد بوعود:**

٣- «فقه الواقع: أصول وضوابط»: سلسلة كتاب الأمة - العدد (٧٥) المحرم ١٤٢١هـ (السنة العشرون)، تقديم عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى - المحرم ١٤٢١هـ.

- **إسماعيل الحَسَني:**

٤- «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور»: من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

- **الإسنوي، جمال الدين عبد الرحمن الإسنوي (ت٧٧٢هـ):**

٥- نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول»: مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر، بدون تاريخ.

- **الأشقر، عمر سليمان الأشقر:**

٦- «تاريخ الفقه الإسلامي»: دار النفائس - الأردن» الطبعة الثالثة - ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٧- «المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية»: دار النفائس - الأدرن، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

- **الألباني، محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ):**

٨- «سؤال وجواب حول فقه الواقع»: قام على نشره علي حسن علي عبد الحميد، دار الجلالين - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٩- «سلسلة الأحاديث الصحيحة»: مكتبة دار المعارف - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٠- «صحيح الجامع الصغير وزيادته»: المكتب الإسلامي -بيروت - دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١١- «صفة صلاة النبي»: المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق، الطبعة الرابعة عشرة ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

١٢- «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين»: الدار السلفية - الكويت/ دار العلم - بنها، بدون تاريخ.

● **الأنصاري، أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري:**

١٣- «آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة»: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

● **الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين:**

١٤- «التخريج عند الفقهاء والأصوليين: دراسة نظرية - تطبيقية - تأصيلية»: مكتبة الرشد - الرياض، ١٤١٤هـ.

١٥- «الفروق الفقهية والأصولية: دراسة نظرية - وصفية - تاريخية»: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٦- «القواعد الفقهية: دراسة نظرية - تحليلية - تأصيلية - تاريخية»: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

● **البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ):**

١٧- «الجامع الصحيح»: مطبوع مع شرحه «فتح الباري» لابن حجر، المكتبة السلفية، قام بترقيمه الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه الشيخ محب الدين الخطيب.

● **البرديسي، محمد زكريا البرديسي:**

١٨- «أصول الفقه»: دار الثقافة - القاهرة، بدون تاريخ.

● **البيهقي، ابو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ):**

١٩- «مناقب الشافعي»: تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.

● **الترابي، حسن عبد الله الترابي:**

٢٠- «قضايا التجديد: نحو منهج أصولي»: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢١- «منهجية التشريع الإسلامي»: من محاضرات اللقاء العالمي الرابع (قضايا المنهجية في العلوم السلوكية» المعهد العالمي للفكر الإسلامي (واشنطن) جامعة الخرطوم في ١٥-٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٧هـ/١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧م، من منشورات المعهد.

● **تركي، عبد المجيد تركي:**

٢٢- «مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي»: ترجمة وتحقيق وتعليق دكتور/ عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

● **ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ت٧٢٨هـ):**

٢٣- «الاستقامة»: تحقيق د/محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية - مصر، بدون تاريخ.

٢٤- «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»: تحقيق د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٢٥- «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» أو «نقض تأسيس الجهمية»: بتصحيح وتكميل وتعليق/ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مؤسسة قرطبة - مصر، بدون تاريخ.

٢٦- «بيان الدليل على بطلان التحليل»: تحقيق د/ فيحان بن شالي بن عتيق المطيري، مكتبة لينة - مصر (دمنهور)، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٢٧- «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»: تحقيق وتعليق د/ علي بن حسن بن ناصر وآخرين، دار العاصمة - الرياض، النشرة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٨- «درء تعارض العقل والنقل»: تحقيق محمد رشاد سالم.

٢٩- «الرد على المنطقيين»: مُصدَّر بمقدِّمة السيد سليمان الندوي، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

٣٠- «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»: المطبعة السلفية - القاهرة، ١٣٨٧هـ.
٣١- «شرح العقيدة الاصفهانية»: قدم له حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الإسلامية - القاهرة، بدون تاريخ.
٣٢- «الصارم المسلول على شاتم الرسول»: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
٣٣- «كتاب الصفدية»: تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية - مصر، بدون تاريخ.
٣٤- «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، طبع في الرياض بأمر الملك سعود بن عبد العزيز في ٣٧ مجلدًا.
٣٥- «المسوَّدة في أصول الفقه» لآل تيمية: شيخ الإسلام وأبيه وجده، تقديم/ محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، بدون تاريخ.
٣٦- «منهاج السُّنة النبوية»: تحقيق/ محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية - مصر، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
٣٧- «النبوات»: قام بتصحيحه الشيخ محمد حامد الفقي، مكتبة السُّنة المحمدية - القاهرة، بدون تاريخ.

● **ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت٥٩٧هـ):**
٣٨- «تلبيس إبليس»: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
٣٩- «مناقب الإمام أحمد بن حنبل»: تحقيق الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر - مصر (الجيزة)، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

● **الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ).**
٤٠- «البرهان في أصول الفقه»: تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، دار الوفاء - مصر (المنصورة)، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

● **الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني (ت٥٨٤هـ):**

٤١- «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار»: تحقيق الدكتور/ عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي - حلب، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.

● **الحاكم، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ):**

٤٢- «المستدرك على الصحيحين»: بإشراف د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

● **ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي (ت٣٥٤هـ):**

٤٣- كتاب: «المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين»: تحقيق محمد إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

● **ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ):**

٤٤- «الإصابة في تمييز الصحابة»: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

٤٥- «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»: المكتبة السلفية بالقاهرة، قرأ أصله تصحيحًا وتحقيقًا: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وقام بترقيمه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه محب الدين الخطيب.

٤٦- «لسان الميزان»: دار الفكر - بيروت، ا لطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤٧- «نزهة النظر شرح نخبة الفِكَر»: تعليق الأستاذ إسحاق عزوز، مكتبة التوعية الإسلامية - مصر (الجيزة)، طبعة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

● **الحجوي، محمد بن الحسن الحجوي ا لثعالبي الفاسي (ت١٣٧٦هـ):**

٤٨- «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

● **ابن حزم، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ):**

٤٩- «الإحكام في أصول الأحكام»: قدم له الأستاذ إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٥٠- «أنواع العلوم وآدابها»: مطبوع مع رسالة «زغل العلم» للذهبي، من منشورات دار الحرمين - القاهرة، وهي مأخوذة من «رسائل ابن حزم» للدكتور إحسان عباس، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٥١- «الفِصَل في المِلل والأهواء والنِّحَل»: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٥٢- «كتاب الأخلاق والسير» أو «رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل»، تحقيق إيفا رياض، راجعه وقدم له وعلق عليه: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٥٣- «المحلى»: تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.

٥٤- «مسائل من الأصول»: عنيت بنشرها وتصحيحها والتعليق عليها للمرة الأولى سنة ١٣٤٣هـ إدارة الطباعة المنيرية بمصر، وهي منشورة ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - الجزء الأول (الرسالة الرابعة)، وهي في الأصل جزء من مقدمة «المحلى».

٥٥- «النُّبَذ في أصول الفقه الظاهري»: تعليق محمد زاهد الكوثري.

● **حسن محمود الشافعي:**

٥٦- «المدخل إلى دراسة علم الكلام»: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/١٩٩١م.

● **حسين حامد حماد:**

٥٧- «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

● **حمادي العبيدي:**

٥٨- «الشاطبي ومقاصد ا لشريعة»: دار قتيبة - بيروت، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

● **الخَطَّابي: أبو سليمان حَمَد بن محمد الخَطَّابي البستي (ت٣٨٨هـ):**

٥٩- «معالم السنن شرح سنن أبي داود»: خرج أحاديثه ورقَّمه عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

● **الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٢هـ):**

٦٠- «الفقيه والمتفقه»: تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٦١- «الكفاية في علم الرواية»: تقديم محمد الحافظ التيجاني، الناشر دار الكتب الحديثة - القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

● **ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون (ت٨٠٨هـ):**

٦٢- «مقدمة ابن خلدون»: وهي الجزء الأول من كتاب «العبر» في التاريخ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ.

● **خلاَّف، عبد الوهاب خلاَّف (ت١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م):**

٦٣- «خلاصة تاريخ التشريع»: دار الأنصار بالقاهرة، بدون تاريخ.

٦٤- «علم أصول الفقه»: مكتبة الدعوة الإسلامية - القاهرة، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ.

٦٥- «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام»: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

● **الخوَّاض الشيخ العقَّاد:**

٦٦- «الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم»: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

● **أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ):**

٦٧- «سنن أبي داود»: دار الحديث بالقاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

● **الدهلوي، شاه وليّ الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (ت١١٧٦هـ):**

٦٨- «حجة الله البالغة»: راجع أصوله وصححها وقيَّد حواشيها بعض فضلاء الهند، قام بنشره للمرة الأولى سنة ١٣٥٥هـ: جماعة من فضلاء الهند، دار التراث بالقاهرة.

● **الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ):**

٦٩- «تذكرة الحفاظ»: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

٧٠- «زغل العلم»: دار الحرمين بالقاهرة، اعتنى به قسم التحقيق بدار الحرمين، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٧١- «سير أعلام النبلاء»: أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الحادي عشرة (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

● ا الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي:
٧٢- «المحدث الفاضل بين الراوي والواعي»: دار الفكر - بيروت، تحقيق محمد عجاج الخطيب، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

● الربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة:
٧٣- «علم أصول الفقه: حقيقته ومكانته وتاريخه ومادته»: طبع على نفقة المؤلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

● ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت٧٩٥هـ):
٧٤- «فضل علم السلف على الخلف»: جمع وتحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، دار الحديث بالقاهرة، ١٤٠٨هـ.

● الريسوني، أحمد الريسوني:
٧٥- «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة»: من سلسلة: (حوارات لقرن جديد)، والطرف الآخر للحوار محمد جمال باروت، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠هـ.

٧٦- «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

● الزحيلي، وهبة الزحيلي:
٧٧- «أصول الفقه الإسلامي»: دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٧٨- «تجديد الفقه الإسلامي»: من سلسلة (حوارات لقرن جديد)، والطرف الآخر للحوار: الدكتور جمال الدين عطية، الناشر: دار الفكر - دمشق، ا لطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

● الزَّرْقا، مصطفى أحمد الزَّرْقا:
٧٩- «الفقه الإسلامي ومدارسة»: دار القلم - دمشق - الدار الشامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٨٠- «المدخل الفقهي العام»: دار الفكر - بيروت، الطبعة التاسعة، بدون تاريخ.

٨١- «أصول الفقه الإسلامي»: دار الكتاب الجامعي - القاهرة، بدون تاريخ.

● **أبو زهرة، محمد أحمد أبو زهرة (ت١٣٩٥هـ/ ١٩٧٤م):**

٨٢- «ابن حزم: حياته وعصره - آراؤه وفقهه»: دار الفكر العربي - القاهرة، بدون تاريخ.

٨٣- «أبو حنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه»: دار الفكر العربي - القاهرة، طبعة جديدة ١٩٩٧م.

٨٤- «الأحوال الشخصية»: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة ا لثالثة ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

٨٥- «أصول الفقه»: دار الفكر العربي - القاهرة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٨٦- «الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه»: دار الفكر العربي - القاهرة، طبعة جديدة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٨٧- «مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه»: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٧م.

● **زيدان، عبد الكريم زيدان:**

٨٨- «الوجيز في أصول الفقه»: مؤسسة الرسالة - بيروت، طبعة ١٩٨٧م.

● **ابن الساعاتي، أحمد بن تغلب بن الساعاتي (ت٦٩٤هـ):**

٨٩- «نهاية الوصول إلى علم الأصول» المعروف بـ«بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام» دراسة وتحقيق د/ سعد بن غرير بن مهدي السلمي - جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الموصى بطبعها «٢٠») ١٤١٨هـ.

● **السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ):**

٩٠- «بقات الشافعية الكبرى»: تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار هجر للطباعة والنشر - مصر، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

● **سليمان دنيا:**

٩١- «الحقيقة في نظر الغزالي»: دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، وتاريخ الطبعة الثالثة هو: (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

● **السمعاني، أبو الظفر منصور بن محمد السمعاني (ت٤٨٩ هـ):**

٩٢- «قواطع الأدلة في الأصول»: تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٩٣- «قواطع الأدلة في الأصول»: تحقيق د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

وهذه الطبعة ناقصة فهي أقل من ثلث الكتاب بينما الأولى كاملة، إلا إن هذه أضبط وأتقن لذا آثرناها في القَدْر المشترك بين النسختين.

● **السنهوتي، محمد الأنور السنهوتي:**

٩٤- «مدخل نقدي لدراسة علم الكلام»: دار الثقافة العربية - القاهرة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

● **السيد رزق الحجر:**

٩٥- «نقد منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب»: مكتبة ا لزهراء - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

● **السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩٩١هـ):**

٩٦- «الأشباه والنظائر»: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه).

٩٧- «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»: تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

● **الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت٧٩٠هـ):**

٩٨- «الاعتصام»: تقديم الشيخ محمد رشيد رضا، دار البراق للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٩٩- «الموافقات»: شرحه الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

● **الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ):**
١٠٠- «اختلاف الحديث»: تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
١٠١- «الرسالة»: بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

● **شعبان محمد إسماعيل:**
١٠٢- «أصول الفقه تاريخه ورجاله»: دار السلام للطباعة والنشر - القاهرة/ المكتبة المكية - مكة المكرمة، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

● **الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشافعي المصري المعروف بالشعراني (ت٩٧٣هـ):**
١٠٣- «الميزان الكبرى الشعرانية»: ضبطه وصححه وخرج أحاديثه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

● **الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م):**
١٠٤- «مذكرة في أصول الفقه»: المكتبة السلفية - المدينة ا لمنورة، بدون تاريخ.

● **الشَّهْرَسْتَاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشَّهْرَسْتاني (ت٥٤٨هـ):**
١٠٥- «الملل والنحل»: تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.

● **ا لشوكاني، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ):**
١٠٦- «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»: دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

● **الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيراظي الفيروزآبادي (ت٤٧٦هـ):**
١٠٧- «اللمع في أصول الفقه»: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

● صالح بن عبد العزيز آل الشيخ:
١٠٨- «المعيار لعلم الغزالي في كتابه: (منهاج السُّنة)»: مكتبة الحرمين للعلوم النافعة ١٤١٠هـ.

● صلاح عبد المتعال:
١٠٩- «المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث»: بحث مختصر من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (واشنطن).

● الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ):
١١٠- «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد»: عنيت بنشرها وتصحيحها والتعليق عليها للمرة الأولى سنة ١٣٤٣هـ إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، وهي منشورة ضمن «مجموعة الرسائل المنيرة» الجزء الأول (الرسالة الأولى).

١١١- «توضيح الأفكار»: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، بدون تاريخ.

● الضويحي، علي بن سعد بن صالح الضويحي:
١١٢- «آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا»: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ/١٩٦٦م.

● ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ):
١١٣- «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»: تحقيق سعيد أحمد أعراب، طبع بعناية الملك الحسن الثاني ملك المغرب (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

١١٤- «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي من روايته وحمله»: تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

● عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم:
١١٥- «الإخلاص والاتباع»: «ضمن مشروع التقريب والتهذيب لتراث شيخ الإسلام - القسم الأول (القاعدة السادسة) مطبوعة مع قاعدة «العلم والعمل» المكتبة الإسلامية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١١٦- «الاعتصام بالكتاب والسُّنة»: وهي القاعدة الأولى من القواعد المشار إليها في المصدر السابق، المكتبة الإسلامية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١١٧- «الإمام الغزالي في الميزان السلفي»: دار الفتوح الإسلامية - مصر، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

١١٨- «فصول في أصول الفقه»: وهو باكورة القسم الثاني من «تقريب تراث شيخ الإسلام»، المكتبة الإسلامية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١١٩- «المرتقى الذلول إلى نفائس علم الأصول»: المكتبة الإسلامية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

● **عبد الله أحمد النعيم:**

١٢٠- «نحو تطوير التشريع الإسلامي»: ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، سينا للنشر - القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

● **ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤هـ):**

١٢١- «العُقود الدُّرِّيَّة»: مطبعة المدني بالقاهرة، بدون تاريخ.

● **عبد الهادي عبد الرحمن:**

١٢٢- «سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني»: سينا للنشر - القاهرة/ مؤسسة النتشار العربي - لندن، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

● **عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان:**

١٢٣- «الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية»: دار الشروق - جدة، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

● **عثمان بن محمد الأخضر شوشان:**

١٢٤- «تخريج الفروع على الأصول: دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية»: دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

● **ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني أبو أحمد (ت٣٦٥هـ):**

١٢٥- «الكامل»: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

● **العراقي، عبد الرحيم بن الحسين ا لعراقي (ت٨٠٦هـ):**

١٢٦- «فتح المغيث بشرح ألفيَّة الحديث»: حققه وعلق عليه الأستاذ محمود ربيع، دار الكتب السلفية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

● **العروسي، محمد العروسي عبد القادر:**

١٢٧- «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين»: دار حافظ للنشر والتوزيع - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

● **عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام - سلطان العلماء (ت٦٦٠هـ):**

١٢٨- «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

١٢٩- «القواعد الصغرى»، أو«الفوائد في اختصار المقاصد»: تحقيق د/ جلال الدين عبد الرحمن، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م - عارية عن بيان الناشر.

● **عطية، جمال الدين عطية:**

١٣٠- «تجديد الفقه الإسلامي»: من سلسلة (حوارات لقرن جديد)، والطرف الآخر للحوار: الدكتور وهبة الزحيلي، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١٣١- «التنظير الفقهي»: الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ليس في النسخة التي معنا بيانات أخرى.

● **العلواني، طه جابر العلواني:**

١٣٢- «أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة»: من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

● **علي حسب الله (ت١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م):**

١٣٣- «أصول التشريع الإسلامي»:

● **علي الخفيف: (ت١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م):**

١٣٤- «أسباب اختلاف الفقهاء»: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

● علي العماري:
١٣٥- «أدعياء التجديد مبدِّدون لا مجدِّدون»: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

● علي محمد الصَّلَّابي:
١٣٦- «تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم»: مكتبة الصحابة - الإمارات، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

● العودة، سلمان بن فهد العودة:
١٣٧- «حوار هادئ مع الشيخ الغزالي»: دار الهجرة للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة الثالثة، المحرم ١٤١٠هـ.

● عياض بن نامي السلمي:
١٣٨- «استدلال الأصوليين بالكتاب والسُّنة على القواعد الأصولية»: الطبعة الأولى ١٤١٨هـ بدون ناشر.

● الغزالي، محمد الغزالي (المعاصر):
١٣٩- «السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»: دار الشروق - القاهرة/ بيروت، الطبعة العاشرة ١٩٩٢م.

● الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ):
١٤٠- «إحياء علوم الدِّين»: الناشر: دار الغد العربي - الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
١٤١- «المستصفى من علم الأصول»: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

● الفرفور، محمد عبد الطيف صالح الفرفور:
١٤٢- «نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المرسلة»: دار دمشق - دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

● القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م):
١٤٣- «قواعد التحديث»: الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر، تحقيق محمد بهجة البيطار، بدون تاريخ.

● القَرَافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي القَرَافي (ت٦٨٤هـ):

١٤٤- «الفروق» أو «أنوار البروق في أنواء الفروق»: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

● القرضاوي، يوسف القرضاوي:

١٤٥- «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»: دار القلم - الكويت/ القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١٤٦- «في فقه الأولويات»: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسُّنة»: مكتبة وهب - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

● القَطَّان، مناع خليل القطَّان:

١٤٧- «تاريخ التشريع الإسلامي»: مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الثانية للطباعة الجديدة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

● ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن القيم (ت٧٥١هـ):

١٤٨- «أعلام الموقعين عن رب العالمين»: راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل -بيروت، بدون تاريخ.

● ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ):

١٤٩- «تفسير القرآن العظيم»: دار التراث - القاهرة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٥٠- «اختصار علوم الحديث»: بشرح الشيخ أحمد محمد شاكر، دار التراث - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

● محمد بن أحمد معبِّر القحطاني:

١٥١- «منهاج الأصوليين في التأليف»: مكتبة الوفاء للنشر والتوزيع - جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

● محمد بلتاجي:

١٥٢- «مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري»: مكتبة البلد الأمين- القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

● **محمد جمال باروت:**

١٥٣- «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة»: من سلسلة (حوارات لقرن جديد) والطرف الآخر للحوار: د/ أحمد الريسوني، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

● **محمد الخضري حسين (ت١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م):**

١٥٤- «مدارك الشريعة الإسلامية»: إعداد وضبط علي الرضا الحسيني، الدار الحسينية للكتاب، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

● **محمد الخضري (ت١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م):**

١٥٥- «أصول الفقه»: دار الحديث - القاهرة، بدون تاريخ.

١٥٦- «تاريخ التشريع الإسلامي»: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة التاسعة ١٤٩٠هـ/١٩٧٠م.

● **محمد شحرور:**

١٥٧- «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)»: الأهالي للنشر والتوزيع - دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

● **محمد بن صامل السلمي:**

١٥٨- «منهج كتابة التاريخ الإسلامي»: دار الرسالة - السعودية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

● **محمد الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م):**

١٥٩- «مقاصد الشريعة الإسلامية»: تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

● **محمد عيد عباس:**

١٦٠- «بدعة التعصب المذهبي»: المكتبة الإسلامية - عَمَّان، تاريخ كتابة المقدمة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

● **محمد فؤاد عبد الباقي (ت١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م):**

١٦١- «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»: دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

● **محمد كمال إمام:**

١٦٢- «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة»: مُقَدَّمَة إلى (ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي) بالجزائر ٩-١٢ سبتمبر ١٩٨٩م، مصوَّرة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرع القاهرة.

● **محمد بن الموصلي:**

١٦٣- «مختصر الصواعق المرسلة»: بتصحيح الناشر (زكريا علي يوسف)، مكتبة المتنبي - القاهرة، وقد ذكر الناشر في المقدمة أن هذه هي الطبعة الثالثة للكتاب، وتاريخها ١٤٠٠هـ.

● **محمد الوكيلي:**

١٦٤- «فقه الأولويات: دراسة في الضوابط»: من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن- فيرجينيا، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٧م.

● **مدكور، عبد الحميد مدكور:**

١٦٥- «المنهج في أصول الفقه»: مُقَدَّمَة إلى (ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي) بالجزائر ٩-١٢ سبتمبر ١٩٨٩م، مصوَّرة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرع القاهرة.

● **مدكور، محمد سلام مدكور:**

١٦٦- «تاريخ التشريع الإسلامي»: ومعه «نظرية الأموال والعقود»: يطلب من مكتبة النهضة - القاهرة، تاريخ كتابة المقدمة: ذو الحجة ١٣٧٧هـ/يولية١٩٥٨م.

● **مراد وهبة:**

١٦٧- «المعجم الفلسفي»: دار الثقافة الجديدة - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

● **مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (ت٢٦١هـ):**
١٦٨- «صحيح مسلم» حقق نصوصه وصححه ورقمه وعلَّق عليه ملخصًا شرح النووي: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية (فيصل عيسى الحلبي) - القاهرة، بدون تاريخ طبع، كُتِبت المقدمة بتاريخ ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م.

● **مصطفى عبد الرازق (ت١٩٤٧م).**
١٦٩- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، بدون تاريخ.

● **ا لمليباري، حمزة المليباري:**
١٧٠- «نظرات جديدة في علوم الحديث»: دار ابن حزم - بيروت/ المكتبة المكية بمكة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

● **مطلوب، عبد المجيد مطلوب:**
١٧١- «أصول الفقه الإسلامي»: طبعة جامعية.

● **ابن النجار، أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (ت٩٧٢هـ/ ١٥٦٤م).**
١٧٢- «شرح الكوكب المنير»: تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنة المحمدية بالقاهرة، طبع لأول مرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م.

● **الندوة العالمية للشباب الإسلامي: وحدة الدراسات والبحوث:**
١٧٣- «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

● **النشار، علي سامي النشار:**
١٧٤- «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»: دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، الطبعة الثالثة، قدَّم لها الدكتور عبده الراجحي بتاريخ ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

● النشار، مصطفى النشار:
١٧٥- «العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد الثقافة»: مجلة «المستقبل العربي»: العدد رقم (٢٠٠)، بيروت، أكتوبر (١٩٩٥).

● نصر حامد أبو زيد:
١٧٦- «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»: المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الرابعة ١٩٩٨م.

● النملة، عبد الكريم بن علي النملة:
١٧٧- «الخلاف اللفظي عند الأصوليين»: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

● نور الدين بوثوري:
١٧٨- «مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد»: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

● نور الدين بن مختار الخادمي:
١٧٩- «الاجتهاد المقاصدي: حجيته - ضوابطه - مجالاته»: سلسلة كتاب الأمة: العددان ٦٥، ٦٦، رجب وجمادى الأولى عام ١٤١٩هـ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

● هشام معروف الحسني:
١٨٠- «تاريخ الفقه الجعفري»: دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٣م.

● وحيد الدين خان:
١٨١- «تجديد علوم الدين»: ترجمة ظفر الإسلام خان، دار الصحوة - مصر، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

❋ ❋ ❋

الفهرس